Paidós
Básica

Clifford Geertz
Conocimiento local

Ensayos sobre la interpretación de las culturas

66

Acceso
Abierto

Conocimiento local

Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

23. G. Deleuze y F. Guattari - *El Anti-Edipo*
24. G. S. Kirk - *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*
25. K.M. Deutsch - *Los nervios del gobierno*
26. M. Mead - *Educación y cultura en Nueva Guinea*
27. K. Lorenz - *Fundamentos de la etología*
28. C. Clark - *La identidad del hombre*
29. J. Kogan - *Filosofía de la imaginación*
30. C. S. Kirk - *Los poemas de Homero*
31. M. Austin y P. Vidal-Naquet - *Economía y sociedad en la antigua Grecia*
32. B. Russell - *Introducción a la filosofía matemática*
33. G. Duby - *Europa en la Edad Media*
34. C. Lévi-Strauss - *La alfarera celosa*
35. J. W. Vander Zanden - *Manual de psicología social*
36. J. Piaget y otros - *Construcción y validación de las teorías científicas*
37. S. J. Taylor y R. Bogdan - *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*
38. H. M. Feinstein - *La formación de William James*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
43. R. Arrillaga Torrens - *La naturaleza del conocer*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía*
70. C. Solís - *Razones e intereses*

Clifford Geertz

Conocimiento local

Ensayos sobre la interpretación de las culturas

ediciones
PAIDOS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*
Publicado en inglés por Basic Books, Inc., a division of Harper Collins Publishers

Traducción de Alberto López Bargados

Cubierta de Mario Eskenazi

Creative Commons

1.ª edición, 1994

© 1983 by Basic Books, Inc.
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona,
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires.

ISBN: 84-493-0026-6
Depósito legal: B-35.084/1994

Impreso en Novagràfik, S.L.
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción 11

PRIMERA PARTE

1. Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social 31
2. Hallado en traducción: sobre la historia social de la imaginación moral 51
3. «Desde el punto de vista del nativo»: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico 73

SEGUNDA PARTE

4. El sentido común como sistema cultural 93
5. El arte como sistema cultural 117
6. Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder 147
7. El modo en que pensamos ahora: hacia una etnografía del pensamiento moderno 173

TERCERA PARTE

8. Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparativa 195

Notas 263
Agradecimientos 289
Índice analítico 291

«Je demande dans quel genre est cette pièce? Dans le genre comique? il n'y a pas le mot pour rire. Dans le genre tragique? la terreur, la commisération et les autres grandes passions n'y sont point excitées. Cependant il y a de l'intérêt; et il y en aura, sans ridicule que fasse rire, sans danger que fasse frémir, dans toute composition dramatique où le sujet sera important, où le poète prendra le ton que nous avons dans les affaires sérieuses, et oú l'action s'avancera par la perplexité et par les embarras. Or, il me semble que ces actions étant les plus communes de la vie, la genre que les aura pour objet doit être le plus utile et les plus étendu. J'appellerai ce genre *le genre sérieux.*»

Diderot, *Théâtre*

INTRODUCCIÓN

Cuando, hace una década, reuní un cierto número de ensayos propios y los publiqué bajo el título, a caballo entre la reverencia y el talismán, de *The Interpretation of Cultures*,* tuve la impresión de que estaba resumiendo una serie de cosas; de que exponía, como dije entonces, lo que ya se había dicho. Sin embargo, en realidad, imponía una carga sobre mis espaldas. En antropología también ocurre que quien dice A debe decir B, y yo consumí entonces una buena parte de mi tiempo intentando hacer eso. Los ensayos que vienen a continuación son resultado de ese esfuerzo; sin embargo, ahora sé perfectamente que nunca unos ensayos están más cerca del origen de una línea de pensamiento dada que cuando son consecuencia de ésta.

Asimismo, soy más consciente que entonces de la enorme influencia que esta línea de pensamiento —una suerte de cruce entre la escasa disposición del experto para el matiz y la del exégeta para la comparación— ha llegado a alcanzar en las ciencias sociales. En parte, la explicación es bien simple. Hace diez años, la idea de que los fenómenos culturales debían ser tratados como sistemas significativos que plantean cuestiones expositivas causaba una mayor alarma entre los científicos sociales —pues suelen ser alérgicos a todo aquello que sea literario o inexacto— de la que causa hoy día. En parte, dicha importancia se debe a la convicción creciente de que la aproximación clásica que abordaba tales fenómenos, la física social de leyes y causas, no trajo consigo el triunfo de la predicción, del control y de la verificación que durante tanto tiempo se nos había prometido en su nombre. Y en parte, es consecuencia de una desprovincialización intelectual. Finalmente, las corrientes más amplias del pensamiento moderno han empezado a influir sobre lo que fue, y en muchas regiones todavía es, una empresa modesta y aislada.

De estas novedades, tal vez la última sea la más importante. La introducción en las ciencias sociales de concepciones de filósofos como Heidegger, Wittgenstein, Gadamer o Ricoeur, de críticos como

* C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987. (Trad. Alberto L. Bixio.) (T.)

Burke, Frye, Jameson o Fish, y de subversivos camaleónicos como Foucault, Habermas, Barthes o Kuhn hace altamente improbable cualquier posibilidad de retorno a una concepción meramente tecnológica de dichas ciencias. Por supuesto, las objeciones a una concepción semejante no son completamente nuevas —en este punto, siempre ha de reclamarse el nombre de Weber, junto con los de Freud y Collingwood—. Pero sus consecuencias, en cambio, sí lo son. Acogiendo en su seno algunas de las originalidades más desconcertantes del siglo XX, el estudio de la sociedad parece encaminarse realmente hacia una situación irregular.

Es cierto que ese estudio se ha hecho más plural. Aunque los que tomaron esa concepción por una gran idea se hallan todavía entre nosotros, la invocación a «una teoría general» de lo social suena cada vez más hueca, al tiempo que las pretensiones de haberla alcanzado parecen propias de un megalómano. Supongo que cabe discutir si se debe a que es demasiado pronto para desarrollar una ciencia unificada, o bien demasiado tarde para creer en ella. No obstante, nunca tal aspiración había parecido más lejana, más difícil de imaginar o menos ciertamente deseable de lo que lo es en la actualidad. La Sociología no está a punto de empezar, como a menudo anunciaba con guasa Talcott Parsons. Más bien, se halla dispersa en distintos sistemas.

Aunque los sistemas son la verdadera sustancia de la antropología cultural, interesada básicamente en intentar determinar el significado de lo que están haciendo ese o aquel pueblo, este proceso es inherente a ella. Incluso en sus modos más universales —evolucionista, difusionista, funcionalista, y más recientemente estructuralista o sociobiológico—, la antropología siempre ha asumido la dependencia que lo observado tiene del lugar en que se observa, y de aquello junto a lo que se observa. Para un etnógrafo que aborde la mecánica de unas ideas distantes, las formas del conocimiento son siempre ineluctablemente locales, inseparables de su instrumental y de sus marcos de actuación. Este hecho puede velarse con retórica ecuménica, o bien desdibujarse con estruendosas teorías, pero realmente no se puede hacer desaparecer.

Constituyendo claramente una de las disciplinas más apegadas a su territorio, hostil a cualquier tentativa de pretensiones intelectuales, así como anormalmente orgullosa de su imagen cosmopolita, la antropología se ha transformado, y de un modo bastante singular, para adaptarse a algunas de las variedades más complejas de la opinión moderna. Las tendencias contextualistas, antiformalistas

y relativizantes que conforman el grueso de esa opinión, ese desvío de la atención hacia el examen de las formas a través de las que se verbaliza —se esboza, se explora, se representa— la existencia, en lugar de volcarse sobre la existencia misma, han sido asimiladas con gran facilidad por sabios aventureros acostumbrados a tratar con percepciones e historias extrañas. Maravilla de las maravillas, éstos habían hablado de Wittgenstein desde el principio. Por otra parte, la antropología, más a menudo leída por diversión, por curiosidad o por inquietud moral, e incluso, en situaciones coloniales, por conveniencia administrativa, ha irrumpido ahora en la arena central del debate especulativo. Desde Evans-Pritchard y sus inefables oráculos, desde Lévi-Strauss y sus conocidos *bricoleurs*,* algunos de los problemas centrales de, como señalo más adelante, «el modo en que pensamos ahora», se han incorporado en términos de materiales antropológicos, métodos antropológicos e ideas antropológicas.

Mi propio trabajo, en tanto rebasa el mero archivismo (una función de la antropología muy infravalorada), representa un esfuerzo por introducir mi método en los extraños márgenes de esta discusión. Todos los ensayos que vienen a continuación son reflexiones documentadas por la vía etnográfica (aunque, sólo Dios lo sabe, pueden resultar malinformadas) sobre tópicos generales, sobre ese género de problemas al que los filósofos pueden aproximarse desde fundamentos más conjeturales, los críticos desde fundamentos más textuales, o los historiadores desde fundamentos más inductivos. La naturaleza figurativa de la teoría social, la interacción moral de mentalidades opuestas, las dificultades prácticas para observar las cosas tal como otros las observan, el estatuto epistemológico del sentido común, el poder clarificador del arte, la construcción simbólica de la autoridad, la ruidosa diversidad de la vida intelectual moderna, así como la relación entre lo que la gente toma como un hecho y lo que considera justo; estos temas son abordados, uno tras otro, en un intento de comprender de algún modo cómo comprendemos comprensiones que no nos son propias.

Esta tarea, «la comprensión de la comprensión», se suele designar actualmente con el nombre de hermenéutica, y en ese sentido, lo que yo hago encaja bastante bien bajo semejante rúbrica, particularmente si se le añade el término «cultural». Sin embargo, lo que sigue no se sitúa en la perspectiva de una «teoría y metodología de

* En francés, en el original. A partir de ahora, las cursivas señalan términos en diferentes lenguas que como tales aparecen en el texto original. (T.)

la interpretación» (para dar la definición enciclopédica del término), pues no creo que lo que necesite la «hermenéutica» sea materializarse en forma de una para-ciencia, como lo es la epistemología, dado que ya existen suficientes principios generales en el mundo. Lo que en realidad se encontrará es un buen número de verdaderas interpretaciones de algo, así como una serie de formulaciones antropologizantes de algunas de las implicaciones de las interpretaciones que considero más interesantes, y asimismo, un ciclo recurrente de términos —símbolo, sentido, concepción, forma, texto... cultura— diseñados para sugerir que hay un sistema que persiste, que todas esas interrogaciones, apuntadas con tanta variedad, quedan resumidas en una sólida concepción del modo en que se podría emprender una crónica del imaginario de una sociedad.

Sin embargo, si bien dicha concepción es sólida, seguramente no sucede lo mismo con el modo en que hemos de dotarla de existencia práctica y ponerla por consiguiente en marcha. El carácter balbuciente, no sólo de mis propios esfuerzos en estas líneas, sino también de la ciencia social interpretativa en general (como a menudo sugieren los que prefieren de las afirmaciones categóricas), no es resultado de un deseo de disfrazar ese subterfugio mediante alguna forma nueva de profundidad, ni tampoco de retroceder ante las exigencias de la razón. Ni siquiera es resultado de no saber dónde empieza ésta (tarea incierta donde las haya) o, una vez iniciada, de no saber qué rumbo ha de tomar. El argumento se desarrolla tangencialmente, y con él el lenguaje, pues cuanto más preciso y evidente parece un rumbo, menos recomendable resulta.

Renunciar a un intento de explicación de los fenómenos sociales que los entrelace en grandes texturas de causas y efectos para optar por otra que trate de explicarlos situándolos en marcos locales de conocimiento significa sustituir una serie de dificultades bien definidas por otras mal definidas. Por la fuerza lógica de las cosas, la imparcialidad, la generalidad, el fundamento empírico, constituyen características de toda ciencia digna de semejante nombre. Los que adoptan una aproximación taxonómica ambicionan esas esquivas virtudes, y defienden una distinción radical entre la descripción y la evaluación, recluyéndose en el polo descriptivo del binomio; pero los que adoptan la hermenéutica, al rechazar que la distinción sea radical, o al encontrarse de algún modo a horcajadas sobre ella, son excluidos de una estrategia tan vigorosa. Si, como creo, construimos descripciones sobre el modo en que unos u otros —poetas marroquíes, políticos isabelinos, campesinos balineses o abogados norte-

americanos— glosan su experiencia para luego esbozar a partir de esas decripciones de glosas algunas conclusiones acerca de la expresión, el poder, la identidad o la justicia, nos hemos de sentir cada vez más lejos de los estilos estandarizados de demostración. Uno puede dar un rodeo y avanzar por calles paralelas, como señala Wittgenstein en una cita posterior; o bien puede entrever el camino recto ante sí, «aunque por supuesto ... no pueda tomarlo, pues se halla permanentemente cerrado».

Para dar rodeos y avanzar por calles paralelas, nada es más conveniente que el modelo del ensayo. Uno puede desplazarse casi en cualquier dirección, aunque si ciertamente la cosa no funciona, puede retroceder y volver a comenzar por alguna otra opción con un coste moderado en tiempo y decepciones. A media carrera, las rectificaciones son bastante fáciles, pues a uno no le preceden cien páginas de argumentos que deba sostener, como ocurre en una monografía o en un tratado. Los desplazamientos por callejuelas aún más pequeñas, así como los rodeos más amplios, causan poco perjuicio, pues con todo no se confía en que los progresos aumenten inexorablemente, sino en que lo hagan de forma tortuosa e improvisada, mostrándose allí donde aparecen. Y cuando llegamos al momento en que ya no queda nada que decir sobre un tema, el asunto puede simplemente dejarse de lado. «Las obras no se acaban —decía Valéry—, se abandonan.»

Otra ventaja de la forma ensayística es que se adapta fácilmente a distintas necesidades. La habilidad para sostener una línea de pensamiento coherente en medio de un frenesí de invitaciones propuestas en total desorden, el talento para hablar aquí, para contribuir allí, para honrar la memoria de uno o para homenajear la carrera de otro, para fomentar la causa de ese diario o aquella organización, o simplemente para pagar favores similares a los que uno mismo ha solicitado a otros, es, aunque se mencione raramente, una de las condiciones definitorias de la vida intelectual contemporánea. Se puede luchar contra ello y, para evitar distribuir la vida de uno con cuentagotas, debe lucharse, al menos hasta cierto punto. Pero, asimismo, uno está obligado a repetir, una y otra vez, y a menos que sea un acróbata, la fórmula antropológica («la cultura es aprendida»; «las costumbres varían»; «son muchos los mundos posibles»), retornando al relato propio para así acumular ciertos progresos en el análisis. Todos los ensayos que vienen a continuación constituyen respuestas particulares a esas invitaciones desunidas y, en numerosas ocasiones, independientes entre sí. Sin embargo, todos ellos representan pasos

sucesivos en un tenaz intento por ofrecer un programa general. Sea lo que fuere lo que exijan unas audiencias tan variadas —abogados, críticos literarios, filósofos, sociólogos, o los eclécticos sabios de la American Academy of Arts and Sciences (en la que se pronunciaron dos de estos ensayos)—, lo que éstas hallaron fue «antropología interpretativa», es decir, mi propio camino.

El ensayo que abre el volumen, «Géneros confusos», fue originalmente presentado, y de forma bastante apropiada, en forma de conferencia en el Consejo de Humanidades del Estado de Nevada, en Reno. La intención era decir alguna que otra cosa razonablemente coherente sobre la relación entre las Humanidades y las Ciencias Sociales, una cuestión ante la que continuamente se invita a los antropólogos a que tomen la palabra, pues de ellos suele decirse que se hallan a caballo entre ambas, y a la cual respondo (siguiendo la máxima del examen «si no conoces la respuesta, discute la pregunta»), tratando, en primer lugar, de sembrar dudas sobre la validez de la propia distinción. Grandes rúbricas tales como Ciencia Natural, Ciencia Biológica, Ciencia Social y Humanidades tienen sus usos curriculares, al clasificar a los eruditos en clichés y en comunidades profesionales, y al distinguir tradiciones amplias de estilos intelectuales. Por supuesto, los trabajos integrados bajo una de esas rúbricas muestran algunas semejanzas generales entre sí, así como algunas diferencias genuinás con respecto a aquellos que se hallan enmarcados en otras. Por lo que yo sé, no es posible llevar a cabo la historiografía de un ademán, y las inercias en una novela constituyen un fenómeno distinto. Sin embargo, cuando esas rúbricas se toman como un mapa de la vida moderna intelectual o, peor aún, como un catálogo taxonómico en el que clasificar especies de estudiosos, alejan de la vista lo que realmente sucede en otro lugar, allí donde hombres y mujeres están pensando acerca de las cosas, registrando aquello que piensan.

Por lo que se refiere a las ciencias sociales, cualquier tentativa que pretenda definirlas de modo natural, mediante un esquema dividido en esencias y accidentes, así como localizarlas con una latitud y longitud definidas en el espacio erudito, está, tan pronto como uno pasa de las etiquetas a los casos, condenada al fracaso. No se puede añadir lo que Lévi-Strauss dijo a lo que B. F. Skinner señaló sobre algunas de las más vacuas categorías. En «Géneros confusos», argumento, en primer lugar, que este extraño estado ha llegado a ser aparentemente la condición natural de las cosas y, en segundo lugar, que dicho estado conduce a realineamientos significativos en las

afinidades de los estudiosos —quién toma prestado de quién—. Más particularmente, tal estado de cosas ha supuesto que un número creciente de personas intenten comprender las insurrecciones, los hospitales o por qué las chanzas que ahora se tienen en estima recurren a la lingüística, la estética, la historia cultural, el derecho o la crítica literaria para encontrar materias en las que inspirarse en lugar de hacerlo, como era la costumbre, en la mecánica o la fisiología. Que esto signifique reducir el estatuto científico de las ciencias sociales o aumentar el de los estudios humanísticos (o, como creo, alterar nuestra visión, en todo caso no demasiado estable, de lo que debemos considerar como ciencia), es algo que no está del todo claro, y tal vez no sea del todo importante. Sin embargo, lo que sí está claro, y es importante (así como desconcertante) es que significa cambiar el carácter de ambas.

Es desconcertante no sólo porque nadie sabe dónde acabará, sino también porque, a medida que cambia el idioma de la explicación social (sus inflexiones y metáforas), nuestro sentido de lo que constituye esa explicación, por qué lo queremos y cómo se relaciona con otras cosas que valoramos, cambia también. No sólo se transforma la teoría o el método, o incluso el objeto de estudio; es el proyecto en su conjunto.

El segundo ensayo, «Hallado en traducción», presentado originalmente en el seminario Lionel Trilling Memorial de la Universidad de Columbia, trata de elaborar esta proposición de forma algo más concreta, al comparar el tipo de cosas que hace un etnógrafo de mi talante con el tipo de cosas que hace un crítico como Trilling para descubrir que, al fin y al cabo, éstas no son tan distintas. Exponer las representaciones balinesas sobre la permanencia de las cosas en el mundo en tensión interpretativa con uno mismo, como una suerte de comentario sobre ellas, y calcular la relevancia de las descripciones literarias de la vida —tales como las de Austen, Hardy, o Faulkner— para el comportamiento práctico no son meras actividades afines. Son una misma actividad llevada a cabo de modo diferente.

He definido esta actividad, con intenciones bastante más amplias que las inmediatas a este ensayo, como «la historia social de la imaginación moral», significando con ello que la exposición de nuestro sentido de nosotros mismos y de los otros —de nosotros entre los otros— no sólo queda afectado por el tráfico con nuestras propias formas culturales, sino en un grado notable por la descripción de formas que no son inmediatamente nuestras realizada por antropólogos, críticos, historiadores, etc., quienes las hacen, una vez reelabo-

radas y redirigidas, derivativamente nuestras. Especialmente en el mundo moderno, donde quedan muy pocas cosas que sean lo bastante lejanas, pasadas o esotéricas como para que alguien pueda investigar algo aún no descrito, y donde vivimos inmersos en un metacomentario (lo que Trilling piensa acerca de lo que Geertz piensa acerca de lo que los balineses piensan, y lo que Geertz piensa de todo ello), nuestra conciencia es determinada al menos en un mismo grado tanto por el modo en que supuestamente vemos a los otros, en algún otro lugar en el horizonte del mundo, como por el modo en que ellos mismos miran hacia aquí, hacia donde estamos ahora, a nosotros. A mi entender, la inestabilidad que esto introduce en nuestras vidas morales (por no mencionar la que introduce en nuestra confianza epistemológica) nos incita, al fin y al cabo, a juzgar otras formas de vida con la doble intención de liberarnos de esa sensación de creer en demasiadas cosas a la vez que parece obsesionarnos y de nuestro excesivo interés por la posición que ocupamos, o por si algo puede llevarnos a una posición determinada. Y es la afirmación de que son capaces de ayudarnos en eso lo que vincula, a pesar de sus diferencias en concepciones y métodos, a aquellos que son como Trilling, que trata de averiguar cómo definir ante sus contemporáneos a Jane Austen, y a aquellos que son como yo mismo, que trato de averiguar cómo definir ante los míos una serie de construcciones imaginativas —la inmolación de viudas y otras cosas semejantes— de las que mis contemporáneos se hallan aún más lejos en creencias y sensibilidades de lo que lo están de Austen.

He aludido a esta concepción de lo que los expertos culturales de todo tipo pretenden poder hacer por nosotros empleando el término de «traducción» —un tropo corriente en mi propia disciplina, al menos desde Evans-Pritchard— y, al invocar un verso de James Merrill, plantearé que, aunque se ha perdido buena parte de ello, también otra parte, por ambigua e inquietante que sea, se ha encontrado. Sin embargo, falta examinar lo que ello implica, esto es, cómo se ha producido. En «Desde el punto de vista del nativo», el artículo ante el que en su día reaccionó Trilling, lo examinaré, y con cierto detalle, al menos por lo que se refiere a la antropología.

O, cuando menos, para mi propia antropología. Esta vez, lo hice con ocasión de una conferencia pronunciada en la American Academy of Arts and Sciences, donde, puesto que se me concedía un premio por mi trabajo, pensé que debía intentar explicar lo que un tipo de trabajo semejante comportaba. La publicación, varios años antes, de

la obra de Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*,* había sembrado numerosas dudas sobre la idea de que los antropólogos obtenían sus resultados mediante una especial habilidad para «ponerse en la piel» de los salvajes, idea usualmente conocida como «empatía». No sabemos exactamente cuánto crédito se concedía a tal idea («A medida que hay más antropólogos que escriben sobre los Estados Unidos», mascullaba Bernard DeVoto cuando se presentó el libro de Mead *And Keep Your Powder Dry*, «menos creemos lo que dicen sobre Samoa»); sin embargo, con el *Diario* y sus revelaciones acerca de un hombre tan profundamente absorto en sí mismo como para sugerir que debía haberse dedicado a la poesía romántica, la cuestión de saber cómo alcanzaron ese estado (tanto Malinowski como, a pesar de DeVoto, también claramente Mead) exigía estudiarse en términos menos subjetivos.

Las personas entre las que he trabajado —varias clases de marroquíes e indonesios; musulmanes, hindúes, y unos que se disfrazan de otros— difícilmente pueden considerarse salvajes, sea cual fuere la definición que de tal término se emplee; pero la relación que cada uno de ellos establece con las cosas difiere bastante como para plantear el problema desde un marco general. Para demostrar esto, en primer lugar describí, y un tanto telegráficamente, los conceptos de conciencia de sí mismo que localizé en la zona central de Java, el sur de Bali, y el Medio Atlas marroquí e, incluso más telegráficamente, las estructuras de pensamiento y acción más amplias en las que tales concepciones prosperaban. Seguidamente argumenté que lo que los antropólogos habían hecho para obtener este tipo de datos había sido derivar entre dos tipos de descripciones —entre unas observaciones cada vez más enmarañadas (sobre la distinción de sentimientos entre los javaneses, sobre los nombres de los niños entre los balineses, sobre el modo en que los marroquíes se refieren a las amistades) y unas caracterizaciones cada vez más sinópticas («quietismo», «dramatismo», «contextualismo»)— de un modo tal que, vinculándose ambos métodos en la mente, presentasen un retrato creíble y detallado de una forma de vida humana. En este caso, el término «traducción» no consiste en una simple refundición de los modos que otros tienen de disponer las cosas en nuestro propio modo de situarlas (que es el modo en que las cosas se pierden), sino la exposición, mediante nuestras locuciones, de la lógica de sus modos de disposi-

* Bronislaw Malinowski, *Diario de campo en Melanesia*, Madrid, Júcar, 1989. (Trad. Alberto Cardín.) (T.)

ción; una concepción que de nuevo se halla más próxima a lo que hace un crítico para arrojar luz sobre un poema que a lo que hace un astrónomo para tomar nota de una nueva estrella.

Sea como fuere, esta captación de «sus» concepciones a través de «nuestro» vocabulario es una de aquellas cosas que se asemejan a montar en bicicleta, ya que es más fácil de hacer que de explicar. Y en los dos ensayos siguientes (de una forma bastante más organizada) trato en cierto modo de hacer algo parecido con lo que, bajo ciertas descripciones, aunque no bajo la mía, podrían ser los extremos antagónicos de una cultura: el sentido común y el arte.

Es cierto que, para muchas personas, y más especialmente para sus defensores, el sentido común no es después de todo un fenómeno cultural, sino la simple verdad de las cosas aprehendidas naturalmente; hechos simples admitidos por hombres simples. Por ello, comencé «El sentido común como sistema cultural», presentado inicialmente como una ponencia en el ciclo John Dewey del Antioch College, en medio de la sublevación de los sesenta, argumentando, contrariamente a esa (sensata) idea, que el sentido común *era* un sistema cultural; un cuerpo imprecisamente conectado de creencias y de juicios, y no lo que cualquiera que vincule correctamente esas creencias y juicios no puede menos que pensar. Tal vez haya cosas que, si se vinculan correctamente, no quede más remedio que pensar —que las rocas son duras y la muerte inevitable—. Y hay ciertamente otras —que las rocas son insensibles y la muerte desagradable— sobre las que nadie duda, aunque Wordsworth diera una vida moral a las piedras y los fascistas gritasen *viva la muerte* a Unamuno. Sin embargo, el sentido común tiene más que ver con el modo en que se aborda un mundo donde se producen tales cosas que con el mero reconocimiento de que ocurren de ese modo. El sentido común no es una capacidad encomiable, como el lanzamiento perfecto; es una estructura especial de la mente, como la fe o el legalismo. Y como la fe o el legalismo (o la ética, o la cosmología), diverge de un lugar al otro, aunque no obstante adopte una forma característica.

El resto del ensayo trata de ilustrar todo ello, primero con algunos ejemplos tomados de la literatura antropológica (de Evans-Pritchard sobre la brujería, de Edgerton sobre el hermafroditismo) que exponen las variaciones para después, una vez señalados ciertos rasgos que se consideren específicos del sentido común en cualquier clima (desconfianza en la astucia, exaltación de lo práctico, y así sucesivamente), intentar exponer la forma que éste adopta. Así, la oscilación entre la observación particular de concepciones particulares

y la definición global de la actitud que las impregna gobierna nuevamente cualquier progreso en el análisis. Sólo aquí hay un intento de integrar las cosas en cuestiones más amplias: la construcción de las categorías antropológicas, la generalización de sus referencias y las condiciones de su uso.

Cuando se observa el arte, esas cuestiones se hacen, si cabe, más incisivas, pues el debate sobre la aplicación de la categoría de arte a contextos «no-occidentales» o «pre-modernos» ha sido particularmente implacable, incluso cuando se compara con debates similares concernientes a la religión, la ciencia, la ideología o el derecho. Asimismo, ha sido particularmente improductivo. Sea cual fuere el nombre que se quiera emplear para designar las paredes de una caverna, atestadas de imágenes superpuestas con animales hieráticos, a la torre fálica de un templo, a un escudo emplumado, a un texto en pergamino o a una cara tatuada, lo cierto es que, pese a todo, nos enfrentamos a fenómenos, y quizás también a la sensación de que añadir el intercambio kula y el libro del Apocalipsis no significaría sino malograr la serie. La cuestión no es si el arte (o cualquier otra cosa) es universal; más bien, es si se puede hablar acerca de la talla del África Occidental, la pintura en hoja de palma de Nueva Guinea, la creación pictórica del Quattrocento y la versificación marroquí de un modo tal que esos fenómenos se arrojen algún tipo de luz entre sí.

El ensayo en el que he intentado hacer exactamente eso, «El Arte como sistema cultural», fue presentado en la Universidad Johns Hopkins como parte de un caótico simposio interdisciplinar —en el que participaban desde Maurice Mandlebaum, Paul de Man y Alan Dundes hasta Umberto Eco, Thomas Sebeok y Roman Jakobson— sobre «semiótica» (la ocasión la propiciaba un homenaje a Charles Peirce, persona que en ciertos momentos había inspirado la actividad de dicha universidad), con el resultado de que me sorprendí casi tan interesado en cómo *no* hablar acerca de tales cosas —en base a algún tipo de formalismo mecánico—, como en desarrollar mi propio enfoque. En particular, me parecía necesario oponerme a la identificación de la semiótica, en el sentido general de ciencia de los signos, con el estructuralismo (en tanto constituyese una especie de racionalismo de alta tecnología, me parecía necesario oponerme de forma genérica al estructuralismo). Así que eché mano de mis ejemplos —el análisis de Robert Faris Thompson sobre el dibujo entre los yoruba, el de Anthony Forge sobre el color entre los abelam, el de Michael Baxandall sobre la composición renacentista, y el mío propio sobre la retórica marroquí— para sugerir que el modo más útil de

comprender lo que significan tales «significantes» es la contextualización social, y no su adecuación a paradigmas esquemáticos o su descomposición en esos sistemas abstractos de normas que supuestamente los «generan». Lo que nos permite hablar eficazmente del conjunto de esos significantes es que todos manifiestan una sensibilidad comunitaria, expresan localmente a los locales una mentalidad local.

Al igual que el sentido común —o la religión, o el derecho, o incluso la ciencia, aunque en este caso se trata, dadas nuestras predilecciones, de una materia escabrosa—, el arte no es, ni un fenómeno trascendental que adopta disfraces variados en diferentes culturas, ni una noción tan profundamente determinada por la cultura como para resultar inútil más allá de Europa. No sólo la Ley de Sweeney («Tengo que emplear palabras cuando hablo contigo»), sino el simple hecho de que parece más provechoso poner en relación el pensamiento del teatro y la ópera de Noh, o Shalako y *L'Oiseau de Feu*, que pensar a cualquiera de ellos en relación con la construcción de canoas o el Código Civil (aunque, recordando el Zen y la conservación de motocicletas, uno no puede estar demasiado seguro de ello) sugieren que el culturalismo radical no se producirá en parte alguna. Y la imposibilidad de subsumir cosas tan distintas en algunos niveles más abstractos y vacuos —«objetos de belleza», «presencias afectivas», «formas expresivas»— sugiere que el enfoque universalista apenas es más prometedor. La reorganización de las categorías (las nuestras y las de otros pueblos —consideremos el «tabú»—) de un modo tal que puedan divulgarse más allá de los contextos en los que se gestaron y adquirieron sentido originalmente con el fin de encontrar afinidades y señalar diferencias es en gran medida la función principal de la «traducción» en antropología. En gran medida —y considerando lo que se ha hecho con la «familia», la «casta», el «mercado» o el «Estado»—, es la aspiración de la propia antropología.

El siguiente ensayo, «Centros, reyes y carisma», destinado a un volumen en honor del sociólogo teórico Edward Shils, se centra en esa categoría tan útilmente torturada —junto con «alienación», «ego», «anomia» y, por supuesto, «cultura», se halla entre las más útiles y torturadas de toda la ciencia social— denominada «carisma». Originalmente, carisma era un término teológico cristiano que tenía que ver con una capacidad concedida por Dios para obrar milagros; más tarde, Max Weber lo tranformó en una categoría que definía el liderazgo de tipo personalista, liderazgo que ha crecido hasta tornarse demasiado familiar en nuestro siglo. En todo caso, en épocas recien-

tes, el excesivo empleo del término ha oscurecido su genealogía y ha sesgado su carácter político casi por completo, transformándolo en un sinónimo pretencioso de la celebridad, la popularidad, el glamour, o el atractivo sexual. En «Centros...», he intentado restaurar tanto la genealogía como el carácter político, al comparar los progresos de la realeza en la Inglaterra más o menos protestante del final de la dinastía Tudor, en la Java más o menos hindú de las postrimerías del reino de Majapahit, en el Marruecos más o menos islámico del período tardío de dominación alauita.

Esta yuxtaposición de los viajes de la reina Isabel a través de su reino en calidad de representación alegórica de la castidad, la paz y la seguridad en el mar, los desfiles de Hayam Wuruk a través del suyo como encarnación del sol y de la luna resplandeciente sobre la esfera terrestre, así como las expediciones de Mulay Hassan a través del suyo como expresión material del deseo divino pretende, como las yuxtaposiciones igualmente excéntricas de los primeros ensayos, alcanzar la mayor generalización posible, al orquestar los contrastes en lugar de aislar las regularidades o abstraer los tipos. Se supone que es la analogía la que proporciona información en esta clase de ejercicio antropológico, y el valor de las teorías depende de su capacidad para establecer analogías efectivas. En este caso, el concepto de carisma nos permite, al atraer nuestra atención hacia la fascinación del poder, construir este tipo de analogía entre el culto a una reina virgen, a un rey divino, y a un comendador de los creyentes.

Todo esto puede ser quizás aceptable por lo que se refiere a las monarquías tradicionales, donde el simbolismo de la dominación resulta tan notorio y se halla tan elaborado; en cambio, es una cuestión de difícil solución saber si, al extender la comparación a los Estados modernos (como yo hago en una conclusión bastante apresurada y anecdótica), la analogía se deforma más allá de los límites razonables. Uno puede tener sus dudas de que la política de altos vuelos se haya desmitificado completamente en tales estados, e incluso de que lo pueda estar en alguna ocasión. Pero la cuestión general que se suscita al considerar la materia contra un fondo comparativo tan panorámico —hasta qué punto puede aplicarse a nosotros mismos un modelo de análisis diseñado para ser aplicado tiempo atrás o en lugares distantes— permanece a pesar de todo. El problema de DeVoto es demasiado real: ¿Qué podría colegirse, salvo el impresionismo o la mera autoparodia, además de un cierto grado de interés personal, de las discusiones antropológicas sobre la cultura moderna?

En los dos ensayos finales —o, con mayor exactitud, un ensayo

y un mini-tratado tripartito—, retorno a esta cuestión. «El modo en que pensamos ahora» fue presentado originariamente como una conferencia en el bicentenario de la American Academy of Arts and Sciences bajo el tema general de «Unidad y diversidad: la vida de la mente», esto es, como una suerte de contrapunto dialéctico a otra conferencia expuesta por el experto en inteligencia artificial Herbert Simon. En esta ocasión, me tomé a pecho el ataque, y pensando sobre lo que Simon probablemente habría querido decir, distinguí entre dos aproximaciones al estudio del «pensamiento» humano que están actualmente en boga y que considero razonablemente distintas: una unitaria, que lo concibe como un proceso psicológico, limitado al individuo y gobernado por leyes, y otra pluralista, que lo concibe como un producto colectivo, codificado culturalmente y construido históricamente —pensamiento en el cerebro, pensamiento en el mundo—. En lugar de intentar decidirme entre ellas (en sus formas radicales —Chomsky y Whorf—, ninguna parece especialmente plausible), tracé en primer lugar la tensión entre ambas tal y como se ha desarrollado en la antropología —«pensamiento primitivo», «relativismo conceptual», y todo eso— para conseguir una fuerza incontenible y a menudo adulterante de la teoría etnológica. Luego, tras retornar nuevamente a las nociones de interpretación, traducción, géneros confusos y comparación analógica, procuré mostrar que la enorme diversidad del pensamiento moderno tal y como de hecho lo encontramos a nuestro alrededor en cada una de sus formas, desde poemas hasta ecuaciones, debe ser reconocida si estamos dispuestos a comprender la vida de la mente allí donde se manifiesta, y que esto puede cumplirse sin menoscabo para la idea de que el pensamiento humano posee sus propias coacciones y sus propias fidelidades.

Para lograr esto, es decir, para producir una descripción del pensamiento moderno que pueda dar cuenta del hecho de que unas tareas tan dispares como la herpetología, la teoría del parentesco, la escritura de ficción, el psicoanálisis, la topología diferencial, la dinámica de fluidos, la iconología y la econometría pueden constituir para nosotros una única categoría, es necesario entender esas tareas como actividades sociales en un mundo social. Las distintas disciplinas y cuasi-disciplinas que componen las artes y las ciencias, para aquellos que están familiarizados con ellas, no son una mera secuencia de labores técnicas y de obligaciones vocacionales; son estructuras culturales en cuyos términos se forman las actitudes y se dirigen las vidas. La física y la aruspicina, la escultura y la escarificación,

son semejantes cuando menos en eso: para sus practicantes, confirman ciertos modos particulares de compromiso con la vida; y para el resto de nosotros los ilustran. En lo que difieren es en el hecho de que, aunque al menos en la actualidad sabemos algo acerca de los tipos de compromisos que suelen sostener la aruspicina y la escarificación, la física y la escultura, y todos los restantes grandes departamentos de la vida de la mente, permanecen en su mayor parte etnográficamente opacos, como meras formas reconocidas de hacer las cosas reconocibles.

El resto del ensayo consiste pues en algunas reflexiones sobre los fantasmas («subjetivismo», «idealismo», «relativismo», y otros semejantes) que los académicos evocan para imposibilitar toda aproximación etnográfica a su pensamiento; sobre algunos métodos de la antropología que ya se han puesto en práctica, y mediante los que podría llevarse a cabo una aproximación semejante, una vez rechazados esos fantasmas por la inventiva que exigen; y, en el caso de que finalmente se lleve a cabo, sobre la utilidad de una aproximación como ésa para la construcción de un modelo más realista de educación liberal que el de los caballeros atenienses, que todavía predomina, por disfrazado que esté bajo la forma de universidades como la de Cambridge. Sin embargo, es sólo en los tres ensayos finales, dedicados a una materia particular de la vida de la mente, esto es, al derecho, y a una consecuencia particular dentro de esta materia, es decir, a la relación entre la descripción de los hechos y la aplicación de la ley en los procesos jurídicos, donde dicho programa —entendiendo los pensamientos como *choses sociales*— se pone a prueba empíricamente.

Estos ensayos, titulados de forma colectiva «Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparativa», fueron presentados en el marco de las conferencias Storrs de 1981, en la Yale Law School, y constituyen los únicos ensayos de los aquí reunidos que no habían sido publicados previamente. Tratando de imaginar algo propiamente antropológico que pudiera ser de interés para abogados, estudiantes y profesores de derecho, e incluso tal vez para algún que otro juez descarriado, pensé en discutir el tópico fundamental de la jurisprudencia anglo-americana y de la adjudicación del *common law*,* la distinción entre lo que es y lo que debe ser, entre los hechos y la legalidad, trazando sus correlatos en otras tres tradiciones legales que yo había encontrado en el curso de mis propias investigaciones: la islámica, la índica y la malayo-indonesia. La estrategia consistía, prime-

* Véase nota a pie de página en el mencionado capítulo. (T.)

ro, en examinar la cuestión tal y como se presenta en los Estados Unidos en la actualidad; segundo, en describir las diferentes formas que adopta en esas otras tradiciones —que son tan diferentes entre sí que exigen una reformulación minuciosa de todo ello—; y tercero, en señalar alguna cosa acerca de las implicaciones que esas diferencias tienen para la evolución de los procesos judiciales ordinarios en un mundo donde, al no hallarse confinadas a sus terrenos clásicos, las tradiciones legales están siendo impelidas hacia formas de careo más directas y prácticas.

De acuerdo con ello, las conferencias describen, una vez más, un movimiento un tanto dialéctico, al navegar entre una observación de las cosas en términos jurídicos y otra en términos antropológicos; entre las modernas disposiciones occidentales y las clásicas del Medio Oriente y de Asia; entre el derecho como una estructura normativa de ideas y el derecho como un cuerpo de procedimientos decisorios; entre unas sensibilidades amplias y los casos inmediatos; entre las tradiciones legales como sistemas autónomos y las tradiciones legales como ideologías opuestas; en fin, entre los pequeños imaginarios del conocimiento local y los grandes de todo propósito cosmopolita. Todo resulta casi experimental: un intento de ensayar la fórmula hecho-ley mediante la observación de lo que permanece de ésta tras haberla revisado a través de los cambios de un análisis comparativo precipitado. Lo que dicho análisis produce apenas si nos sorprende: así es como se presentan todos estos experimentos sin métrica. Pero tal vez posee un mayor interés lo que permanece (una acomodación de un lenguaje de coherencia general y un lenguaje de consecuencias prácticas) y lo que no (una concepción imitada socialmente de los procesos legales).

Así pues, en el último análisis, como en el primero, el estudio interpretativo de la cultura representa un intento de plantear unos términos que testimonien la diversidad de las vías que los seres humanos adoptan para construir sus vidas por medio de su propia actividad. En las modalidades de ciencia más usuales, la estratagema consiste en manejarse entre eso que los estadísticos llaman errores de tipo uno y de tipo dos —aceptar aquellas hipótesis que uno haría bien en rechazar y rechazar aquellas que uno debería aceptar—; en este caso, eso significa manejarse entre la sobreinterpretación y la infrainterpretación, viendo en las cosas más de lo que la razón permite y menos de lo que ésta exige. Mientras que el primer tipo de error, contar historias a la gente que nadie sino un profesor puede creerse, ha sido muy señalado y un tanto exagerado, el segundo, esto

es, convertir a las personas en tipos ordinarios que aspiran, como el resto de nosotros, al dinero, sexo, estatus y poder, y que no se preocupan sino de unas pocas ideas que en todo caso no significan demasiado cuando la situación se hace crítica («cuando el avance se transforma en empujón»), ha sido señalado en mucha menor medida. Pero uno es tan perjudicial como el otro. No estamos rodeados (y no obstante estamos rodeados) ni por marcianos, ni mucho menos por copias convincentes de nosotros mismos; una proposición que no tiene otra importancia que el «nosotros» —etnógrafos estadounidenses, jueces marroquíes, metafísicos javaneses o danzantes balineses— desde el que partimos.

Vernos a nosotros mismos como los otros nos ven puede ser revelador. Ver a los otros como parte de una naturaleza que también es la propia constituye un hecho de la más elemental decencia. Sin embargo, con mucho, es más difícil lograr la proeza de vernos a nosotros mismos entre los otros, como un ejemplo local más de las formas que localmente adopta la vida humana, un caso entre casos, un mundo entre otros mundos, que no la extensión de la mente, sin la que la objetividad es mera autocomplacencia y la tolerancia un fraude. Si a la antropología interpretativa le espera alguna tarea en el mundo, es mantener viva esa verdad fugitiva.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

GÉNEROS CONFUSOS: LA REFIGURACIÓN DEL PENSAMIENTO SOCIAL

I

En el ámbito de las ciencias sociales, creo que hay muchas cosas que son ciertas. Una es que, en años recientes, ha habido una enorme mezcla de géneros en la vida intelectual, y que esa amalgama de géneros continúa produciéndose. Otra es que muchos científicos sociales han renunciado a un ideal de explicación basado en leyes y ejemplos para asumir otro basado en casos e interpretaciones, buscando menos la clase de cosa que conecta planetas y péndulos y más esa clase que conecta crisantemos y espadas. Una tercera cosa es que, en la comprensión sociológica, las analogías extraídas de las humanidades están empezando a desempeñar el mismo papel que las extraídas de las profesiones y la tecnología han desempeñado ya desde hace tiempo en la comprensión física. Además, no sólo creo que tales cosas son ciertas, sino que lo son en su conjunto; y en este caso, mi objeto de estudio es el giro cultural que las ha hecho posibles: la refiguración del pensamiento social.

Esta mezcla de géneros no consiste simplemente en el hecho de que Harry Houdini o Richard Nixon se conviertan en personajes de novela, o que las terribles juergas del Medio Oeste se describan como si un novelista gótico las hubiera imaginado. Se trata de que las cuestiones filosóficas se parecen a la crítica literaria (pensemos en los trabajos de Stanley Cavell sobre Beckett o Thoreau, o los de Sartre sobre Flaubert), de que los debates científicos recuerdan a fragmentos de bellas letras (Lewis Thomas, Loren Eiseley), de que las fantasías barrocas se presentan como observaciones empíricas inexpresivas (Borges, Barthelme), en fin, de una historia que consiste en ecuaciones y tablas o en testimonios de los tribunales de justicia (Fogel y Engerman, Le Roi Ladurie), de pruebas documentales que han de leerse como verdaderas confesiones (Mailer), de parábolas que pasan por ser etnografías (Castenada), de tratados teóricos presentados como documentales turísticos (Lévi-Strauss), de argumentos ideo-

lógicos ofrecidos como investigaciones historiográficas (Edward Said), de estudios epistemológicos construidos como panfletos políticos (Paul Feyerabend), de polémicas metodológicas disfrazadas de memorias personales (James Watson). *Pale Fire*, la obra de Nabokov, ese objeto imposible hecho de poesía y ficción, notas a pie de página e imágenes de la clínica, parece un signo de estos tiempos; lo único que falta es la teoría cuántica en verso o una biografía expresada en álgebra.

Por supuesto, y hasta cierto punto, este tipo de cosas ha sucedido siempre —Lucrecio, Mandeville y Erasmo Darwin presentaron todas sus teorías en rima—. Ahora bien, la actual confusión de variedades del discurso ha crecido hasta un punto en que resulta realmente difícil clasificar a los autores (¿Qué es Foucault —un historiador, un filósofo, un teórico político—? ¿Qué es Thomas Kuhn —un historiador, un filósofo, un sociólogo del conocimiento—?) o bien clasificar las obras (¿Qué es *After Babel* de Georges Steiner* —lingüística, crítica literaria o historia cultural—? ¿Qué es *On Being Blue* de William Gass —un tratado, una simple charla o una apología—?). De este modo, no hablamos de una cuestión que se refiera a deportes extravagantes y a curiosidades ocasionales, o del hecho admitido de que lo innovador es, por definición, difícil de categorizar. En realidad, hablamos de un fenómeno que es lo bastante general y específico como para sugerir que lo que estamos observando no es otro simple trazado del mapa cultural —el desplazamiento de unas pocas fronteras en disputa, la señalización de ciertos lagos de montaña pintorescos—, sino una alteración radical de los principios de la propia cartografía. Algo que le está sucediendo al modo en que pensamos sobre el modo en que pensamos.

Y no necesitamos aceptar esas visiones herméticas de la *écriture* que la conciben como si ésta consistiera en un puñado de signos que significan signos, ni tampoco hemos de abandonarnos tan libremente al placer del texto de forma que su significado desaparezca de nuestras respuestas, para percibir que un sesgo definitivamente democrático se ha impuesto sobre nuestra concepción de lo que leemos y escribimos. Las propiedades que conectan unos textos con otros, que los sitúan, al menos ontológicamente, a un mismo nivel, empiezan a ser tan importantes para caracterizarlos como las que los dividen; y en lugar de hallarnos frente a una matriz de especies natura-

* Georges Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México, F.C.E., 1981. (T.)

les, de tipos fijos divididos por diferencias cualitativas claras, nos vemos rodeados por un campo enorme y casi continuo de obras diversamente pensadas y variadamente construidas, campo que sólo podemos ordenar en la práctica, relacionalmente, en razón de los propósitos que nos caracterizan. No se trata de que ya no dispongamos de convenciones interpretativas; tenemos más que nunca, construidas (a menudo de foma chapucera) para acomodarnos a una situación a la vez fluida, plural, dispersa e inevitablemente caótica.

Por lo que se refiere a las ciencias sociales, esto significa que esa falta de carácter tantas veces lamentada ya no las sitúa en terreno aparte. Eso se ha vuelto ahora aún más difícil, por cuanto siempre han sido consideradas como ciencias naturales subdesarrolladas que esperan sólo el tiempo y la intervención de las regiones más avanzadas de la ciencia para adquirir solidez, o bien como usurpadoras ignorantes y pretenciosas de la misión de las humanidades, que prometían certezas que no podían cumplirse, o aun como si asumiesen una empresa claramente distinta, una tercera cultura entre las dos culturas canónicas de Snow. Pero todo esto es para bien: las personas que se califican de científicos sociales (o conductuales, o humanistas, o culturales), liberadas de la tarea de convertirse en individuos taxonómicamente honorables, tarea que por otra parte nadie lleva a cabo, han logrado la libertad necesaria para desarrollar su trabajo en función de sus necesidades, y no de acuerdo con las ideas heredadas sobre lo que deben o no deben hacer. Lo que Clyde Kluckhohn dijo en una ocasión sobre la antropología —que es una licencia para la caza intelectual furtiva— no sólo parece ahora más cierto que nunca, sino que además lo es para otros ámbitos, y no sólo para la antropología. Nacidas omniformes, las ciencias sociales prosperarán cuando la condición que he descrito sea general.

Así, los científicos sociales han empezado a comprender que no necesitaban emular a los físicos o a los humanistas de gabinete, ni siquiera inventar algún nuevo dominio del ser que sirviese como objeto de sus investigaciones. En cambio, podían proceder según su vocación, intentando descubrir un orden de la vida colectiva y determinando las conexiones de lo que habían estado realizando con iniciativas afines, siempre y cuando hubiesen realizado efectivamente alguna cosa; de este modo, muchos de ellos han asumido un enfoque esencialmente hermenéutico —o, si esa palabra produce sobresaltos, al evocar imágenes de fanáticos bíblicos, charlatanes literarios y profesores teutones, un enfoque «interpretativo»— de sus tareas. Es cierto que, dada la nueva confusión de géneros, muchos han optado por

otro tipo de enfoques: por el estructuralismo, por el neopositivismo, por el neomarxismo, por el micro-micro descriptivismo o por la macro-macro construcción de sistemas, o aun por esa curiosa combinación de sentido y sinsentido comunes que es la sociobiología. Pero la tendencia hacia una concepción de la vida social como algo organizado en términos de símbolos (signos, representaciones, *signifiants, Darstellungen*... la terminología varía) cuyo significado (sentido, importancia, *signification, Bedeutung*...) podemos alcanzar si estamos dispuestos a comprender esa organización y a formular sus principios, se ha desarrollado hasta alcanzar proporciones formidables. Los bosques están llenos de intérpretes ambiciosos.

La explicación interpretativa —y se trata de una forma de explicación, no sólo de glosografía exaltada— centra su atención en el significado que las instituciones, acciones, imágenes, expresiones, acontecimientos y costumbres (esto es, todos aquellos objetos que por lo común son del interés de la ciencia social) tienen para quienes poseen tales instituciones, acciones, costumbres, etc. Como resultado de ello, no se expresa mediante leyes como la de Boyle, o en fuerzas como la de Volta, o a través de mecanismos como el de Darwin, sino por medio de construcciones como las de Burckhardt, Weber o Freud: análisis sistemáticos del mundo conceptual en el que viven los *condottiere*, los calvinistas o los paranoicos.

La forma que adoptan esas construcciones varía: retratos en el caso de Burckhardt, modelos en el de Weber, y diagnósticos en el de Freud. Pero todas ellas representan intentos de formular el modo en que ese pueblo o aquél, ese período o aquél, esa persona o aquélla, dan sentido a sus vidas y, una vez se comprende esto, averiguar lo que nosotros mismos entendemos por orden social, cambio histórico o funcionamiento psíquico en general. La investigación se centra en los casos o en conjuntos de casos, y en las características particulares que los distinguen; sin embargo, sus propósitos son de tanta envergadura como los de la mecánica o la fisiología: distinguir los materiales de la experiencia humana.

Hay ciertas novedades en la retórica analítica, en los tropos y metáforas de la explicación que acompañan a tales propósitos y a los métodos que se emplean para alcanzarlos. Ya que la teoría, científica o de otro tipo, se mueve principalmente por analogías, mediante una comprensión «como si» de lo menos inteligible por lo más inteligible (la tierra es un imán, el corazón es una bomba, la luz es una onda, el cerebro es un computador, el espacio es un globo), cuando su curso cambia, los conceptos a través de los que se expresa cam-

bian con ella. En los estadios más antiguos de las ciencias naturales, antes de que las analogías se interiorizaran tan profundamente —y en aquellas ciencias (cibernética, neurología) en las que todavía no lo estaban—, fue el mundo de los oficios y, más tarde, el de la industria, el que proporcionó en gran parte las realidades fácilmente comprensibles (fácilmente comprensibles porque, *certum quod factum*, como señaló Vico, el hombre las había creado) mediante cuya aplicación podían las realidades incomprensibles (incomprensibles al no haber sido creadas por la mano del hombre) incorporarse al ámbito de lo conocido. La ciencia debe más a la máquina de vapor de lo que la máquina de vapor debe a la ciencia; sin el arte del tinte, no hubiera existido la química; la metalurgia no es sino una teorización de la minería. En las ciencias sociales, o cuando menos en las que han abandonado una concepción reduccionista de sí mismas, las analogías empiezan a provenir cada vez más de las argucias de la representación cultural que de las propias de la manipulación física —del teatro, de la pintura, de la gramática, de la literatura, del derecho, del juego—. Lo que la palanca hizo por los físicos, los movimientos del ajedrez prometen hacerlo por la sociología.

Por supuesto, las promesas no siempre se cumplen, y cuando lo hacen, a menudo se tornan amenazantes; pero sin duda, la presentación de la teoría social en unos términos más familiares a los tahúres y estetas que a los fontaneros e ingenieros ya se ha puesto en marcha. El recurso a las humanidades para las analogías explicativas de las ciencias sociales es a la vez una prueba de la desestabilización de los géneros y del ascenso del «giro interpretativo», y su consecuencia más visible es la transformación del estilo discursivo de los estudios sociales. Los instrumentos del razonamiento están cambiando, y la sociedad se representa cada vez menos como una máquina elaborada o como un cuasi-organismo, y más como un juego serio, como un drama callejero o como un texto conductista.

II

Por descontado, toda esta confusión sobre las propiedades de la composición, la investigación y la explicación supone una alteración radical de la imaginación sociológica, al impulsarla hacia rumbos tan difíciles como desconocidos. Y como todos aquellos cambios que se han producido en los usos de la mente, probablemente podrán conducirnos tanto hacia la oscuridad y la ilusión como hacia la preci-

sión y la verdad. Para que el resultado no se reduzca a un complicado parloteo o a un sinsentido aún mayor, deberá desarrollar una conciencia crítica; y puesto que hemos de extraer de las humanidades muchas más metáforas, métodos, teorías y estilos que antes, esa conciencia deberá en buena lógica proceder de los humanistas y de sus apologistas, y no de los científicos naturales y los suyos. Es un eufemismo afirmar que los humanistas, después de tantos años considerando a los científicos sociales como tecnólogos o intrusos, están mal pertrechados para ello.

Los científicos sociales, al haberse liberado, aunque sólo parcialmente, de sus sueños de física social —de las leyes de alcance universal, de la ciencia unificada, del operacionalismo y todo eso— apenas si se hallan más pertrechados. Para ellos, la confusión general de identidades vocacionales no podía haber llegado en mejor momento. Si éstos han de desarrollar sistemas de análisis en los que concepciones tales como obedecer una regla, construir una representación, expresar una actitud o formarse una opinión desempeñen un papel central —en lugar de concepciones tales como aislar una causa, determinar una variable, mesurar una fuerza o definir una función— necesitarán toda la ayuda que puedan obtener de la gente que se halla más a gusto entre tales nociones de lo que ellos lo están. No se requiere una hermandad interdisciplinar, y mucho menos un eclecticismo esotérico; se requiere el reconocimiento en todos los sentidos de que las líneas que agrupan a los estudiosos en comunidades intelectuales, o (lo que es lo mismo) que los clasifican en comunidades diferentes, dibujan en estos días ángulos enormemente discordantes.

El aspecto en el que las reflexiones de los humanistas sobre las costumbres de los científicos sociales parece más urgente se refiere al despliegue de modelos extraídos de los dominios humanistas en el análisis social: ese «cauteloso razonamiento analógico», como Locke lo llamó, «que nos conduce a menudo al descubrimiento de verdades y producciones útiles que de otro modo hubieran permanecido ocultas». (Locke estaba hablando de la fricción de dos palos para producir fuego, y de la teoría del calor como fricción atómica, aunque también podían haberle servido las sociedades comerciales y los contratos sociales.) Conservar el razonamiento cauteloso, con tal utilidad, con tales certidumbres, es, por decirlo de algún modo, la clave del juego.

La analogía del juego es cada vez más popular en la teoría social contemporánea, y necesita cada vez más un examen crítico. El em-

peño en entender cualquier tipo de comportamiento social como una u otra suerte de juego proviene de un buen número de fuentes (sin excluir, tal vez, la importancia de los deportes televisados en la sociedad de masas). No obstante, las más importantes son la concepción de Wittgenstein de las formas de vida como juegos del lenguaje, la concepción lúdica de la cultura de Huizinga, así como la nueva estrategia de la obra de von Neumann y Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior.* De Wittgenstein proviene la noción de acción intencional como «algo que obedece una regla»; de Huizinga, la del juego como forma paradigmática de la vida colectiva; de von Neumann y Morgenstern, la del comportamiento social como una maniobra recíproca para alcanzar beneficios distributivos. Tomadas en su conjunto, conducen a un estilo de interpretación enervado y enervante en las ciencias sociales, un estilo que mezcla un fuerte sentido del orden de las cosas con un sentido igualmente fuerte de la arbitrariedad radical de dicho orden: la inevitabilidad de una estrategia ajedrecística, que asimismo podría haberse planteado de otro modo.

Por ejemplo, los escritos de Erving Goffman —tal vez el sociólogo estadounidense más celebrado del momento, y ciertamente el más ingenioso— descansan casi enteramente sobre la analogía del juego. (Goffman también emplea con frecuencia el lenguaje de la escena, pero como su visión del teatro considera que éste es una especie extrañamente amanerada de juego interactivo —una suerte de ping-pong de máscaras—, su trabajo no es, en principio, realmente dramatúrgico.) Goffman aplica la metáfora del juego a casi todo lo que puede abarcar con sus manos, lo cual, puesto que él no es especialmente respetuoso con los derechos de propiedad, es verdaderamente una gran cosa. El vaivén de mentiras, meta-mentiras, verdades increíbles, amenazas, torturas, sobornos y chantajes que comprende el mundo del espionaje se construye como un «juego expresivo»; un carnaval de engaños semejante a la vida en general, ya que, en una frase que podría proceder de Conrad o de Le Carré, «los agentes [son] un poco como todos nosotros, y todos nosotros [somos] un poco como los agentes». La etiqueta, la diplomacia, el crimen, las finanzas, la publicidad, la ley, la seducción y el «reino del decoro burlesco» cotidiano se conciben como «juegos informativos» —estructuras laberínticas de jugadores, equipos, movimientos, posiciones, señales, estados de información, jugadas y consecuencias, en las que sólo prosperan los «buenos jugadores»—, los deseosos y capaces de «disimular en todas las ocasiones».

Según los trabajos de Goffman, lo que sucede en un hospital psi-

quiátrico, en cualquier hospital o prisión o incluso en un internado, es un «juego ritual de adquisición del *self** », juego en el que el equipo médico o docente posee la mayoría de las figuras y todos los triunfos de la baraja. Un careo, la deliberación de un jurado, «una tarea llevada a cabo conjuntamente por personas físicamente cercanas entre sí», un baile, el acto amoroso o un combate de boxeo —de hecho, todos los encuentros cara a cara—, son juegos en los que «como todo psicótico o cómico debe saber, cualquier jugada incorrecta puede atravesar la fina membrana de la realidad inmediata». El conflicto social, la desviación, la actividad empresarial, los roles sexuales, los ritos religiosos, la jerarquía del estatus y la simple necesidad de aprobación humana, reciben el mismo tratamiento. La vida no es sino una caja de estrategias.

O mejor aún, como señaló en una ocasión Damon Runyon, es un tres contra dos. La imagen de la sociedad que surge de los trabajos de Goffman, y de la multitud de investigadores que de un modo u otro le imitan o dependen de él, es la de una continua oleada de tácticas, trucos, artificios, «faroles», disfraces, conspiraciones y grandes fraudes, en la que los individuos y las coaliciones de éstos se esfuerzan —a veces con habilidad, aunque más a menudo de forma cómica— en participar en enigmáticos juegos cuya estructura es clara pero cuya finalidad no lo es tanto. La visión de Goffman es radicalmente antirromántica, amarga y desoladora, y se conjuga bastante mal con las devociones humanistas tradicionales. Pero no por ello es menos poderosa. A pesar de su resignada ética al estilo del dicho «tómalo tal como llegue», ni siquiera es tan inhumana como parece.

Sea como fuere, no todas las concepciones lúdicas de la vida social son tan inflexibles, y algunas resultan verdaderamente traviesas. Lo que las conecta entre sí es la opinión de que los seres humanos no están guiados por fuerzas sino sometidos a reglas, que las reglas sugieren estrategias, las estrategias inspiran acciones, y las acciones pueden resultar valiosas por sí mismas —*pour le sport*—. Como los juegos en sentido estricto —el béisbol, el póker o el parchís—, que crean pequeños universos de sentido en los que ciertas cosas

* He mantenido sin traducir el concepto *self* a lo largo del texto por cuanto posee unos matices de los que difícilmente pueden dar cuenta los conceptos «yo» o «ser» del español. El término *self* fue acuñado en la escuela americana precisamente por G. H. Mead y E. Goffman, y si bien ha sido casi siempre traducido en español por «persona», la clara distinción que el propio autor establece entre *person* y *self* impide emplear en la presente traducción el término «persona». En todo caso, la traducción más aproximada sería «sí mismo». (T.)

pueden darse y ciertas no (no se puede enrocar en el dominó), así ocurre también con los juegos analógicos como el culto, el gobierno o el cortejo sexual (no se puede exigir una sublevación en un banco). Concebir la sociedad como una colección de juegos significa imginarla como una gran pluralidad de convenciones aceptadas y de procedimientos apropiados —mundos herméticos y mal ventilados de jugadas y contrajugadas, la vida *en règle*—. «Me pregunto», —se supone que dijo el príncipe Metternich cuando, en un baile real, un ayudante suyo le susurró al oído que el Zar de todas las Rusias había muerto, «me pregunto qué motivo ha podido tener.»

Probablemente la analogía del juego no sea una concepción que agrade a los humanistas, a quienes les gusta pensar que la gente no obedece reglas ni conspira para adquirir ventajas, sino que actúa libremente, realizando así sus capacidades más admirables. Sin embargo, es difícil discutir el hecho de que esa concepción parece explicar gran cantidad de aspectos de la vida moderna, y en muchos sentidos, captar su tono. («Si no puede soportar el maquiavelismo», rezaba una reciente caricatura del *New Yorker*, «abandone la conspiración.») De este modo, si se quiere contrarrestar la analogía del juego, eso no puede hacerse mediante el mero desdén, rechazando escudriñar a través del telescopio, ni tampoco en virtud de la repetición de verdades santificadas, esgrimiendo las Sagradas Escrituras contra el sol. Resulta necesario abordar los detalles de la cuestión, examinar los estudios y criticar las interpretaciones —ya sea la de Goffman sobre el crimen como un juego de personajes, la de Harold Garfinkel sobre el cambio de sexo como un juego de identidades, la de Gregory Bateson sobre la esquizofrenia como una confusión de normas, o la mía propia sobre las complicadas actividades en un bazar del Oriente Medio como una lucha de informaciones—. A medida que la teoría social abandona las metáforas propulsivas (el lenguaje de los pistones) para asumir las metáforas lúdicas (el lenguaje de los pasatiempos), las humanidades se vinculan a sus argumentos, no al modo de espectadores escépticos, sino, como fuente de su imaginario, al modo de cómplices imputables.

III

La analogía del drama en la vida social se ha empleado durante mucho tiempo requerida de un modo casual —todo el mundo es un escenario, y nosotros no somos sino pobres actores que se pavonean,

etc.—. Y los términos del teatro, más notablemente el término «rol», han sido esenciales en el discurso sociológico al menos desde los años treinta. Sólo dos cosas son relativamente nuevas —nuevas, aunque no sin precedentes—. La primera es que, debido a la gran importancia de la analogía, ésta se empieza a aplicar extensiva y sistemáticamente, en lugar de desplegarse de forma gradual —unas pocas alusiones aquí, unos pocos tropos allí—. Y la segunda es que está empezando a aplicarse cada vez menos en el sentido peyorativo —como un «mero *show*» de máscaras y farsa— que solía caracterizar su uso tradicional, y más de un modo constructivo, genuinamente dramatúrgico: representar, y no fingir, como apuntó el antropólogo Victor Turner.

Por supuesto, ambos desarrollos están vinculados. Una visión construccionista de lo que es el teatro —esto es, *póiesis*— supone que una perspectiva dramática en las ciencias sociales necesita hacer algo más que apuntar el hecho de que todos tenemos nuestras entradas y salidas, que actuamos según nuestros papeles, que confundimos el pie y que amamos la ostentación. Tal vez el mundo sea un *Barnum and Bailey*, y quizás nosotros seamos sombras andantes, pero tomar seriamente la analogía del drama exige investigar más allá de tales ironías familiares, en las estratagemas expresivas que al fin y al cabo hacen que la vida colectiva parezca algo tangible. El problema de las analogías —aunque también constituye su gloria— es que asimilan en ambas direcciones lo que comparan. Tras haber jugueteado con el lenguaje del teatro, algunos científicos sociales han sido atraídos hacia las complejas espirales de su estética.

Una explotación tan minuciosa de la analogía del drama en la teoría social —en tanto analogía, y no como metáfora accidental— ha bebido de las fuentes de las humanidades de un modo difícilmente conmensurable. Por un lado, está la llamada teoría ritual del drama, asociada a figuras tan diversas como Jane Harrison, Francis Fergusson, T. S. Eliot y Antonin Artaud. Por otro, existe la teoría de la acción simbólica —el «dramatismo», como él la denomina— del filósofo y teórico de la literatura estadounidense Kenneth Burke, cuya influencia es, por lo menos en los Estados Unidos, a la vez enorme y esquiva —dado que actualmente casi nadie usa su barroco vocabulario, con sus reducciones, proporciones, etc.—. El problema reside en que estos enfoques derivan hacia rumbos bastante opuestos: la teoría ritual hacia las afinidades entre el teatro y la religión —el drama como comunión, y el templo como escenario—; la teoría de la acción simbólica, en cambio, hacia las que existen entre el teatro y

la retórica —el drama como persuasión, y el estrado como escenario—. Y esto provoca que las bases de la analogía —lo que comparten el *théatron* y el ágora— resulten difíciles de focalizar. Es bastante evidente que la liturgia y la ideología son histriónicas, como lo son la etiqueta y la publicidad. Pero lo que esto significa es cualquier cosa menos histriónico.

Probablemente, el principal defensor en la actualidad del enfoque de la teoría ritual en las ciencias sociales sea Victor Turner. En la medida en que se trata de un antropólogo formado en el ámbito británico y reformado más tarde por el estadounidense, Turner, en una notable serie de trabajos dedicados a la vida ceremonial de una tribu del centro de África, ha desarrollado una concepción del «drama social» como un proceso regenerativo que, al igual que la concepción del «juego social» de Goffman como interacción estratégica, ha atraído hacia sí a un número tan considerable de investigadores que han sido capaces de generar una escuela interpretativa característica y poderosa.

Para Turner, los dramas sociales suceden «en todos los niveles de la organización social, desde el Estado a la familia». Se originan en situaciones conflictivas —un pueblo se rompe en facciones, un marido golpea a su esposa, una región se alza contra el Estado— y proceden hasta su desenlace mediante una conducta convencional representada públicamente. A medida que el conflicto degenera en una crisis y en la excitante fluidez de una emoción intensa, en la que la gente se siente a la vez inmersa en un estado de ánimo común y libre de sus ataduras sociales, se invocan las formas ritualizadas de la autoridad —el litigio, la disputa, el sacrificio, la oración— para contener el conflicto y para reproducirlo de forma pacífica. Si éstas tienen éxito, la brecha cicatriza, y el *statu quo*, o algo semejante, queda restaurado; pero si no lo tienen, se acepta que el conflicto no tiene remedio, y las cosas derivan hacia varias clases de finales infelices: migraciones, divorcios o asesinatos en la catedral. Con diferentes grados de rigor y detalle, Turner y sus seguidores han aplicado este esquema a ritos de paso tribales, a ceremonias de curación y a procesos judiciales; a las insurrecciones mexicanas, a las sagas islandesas, a las dificultades de Thomas Becket con Enrique II; a la narrativa picaresca, a los movimientos milenaristas, a los carnavales caribeños y a las expediciones indias en busca de peyote; y a la convulsión política de los sesenta. Una fórmula para todas las épocas.

Esta ductilidad ante los casos es, al mismo tiempo, la fuerza mayor de la versión de la teoría ritual de la analogía del drama y su

debilidad más notoria. Puede exponer algunos de los rasgos más profundos del proceso social, pero a costa de hacer que los asuntos más vívidamente dispares resulten tristemente homogéneos.

Arraigada como está en las dimensiones repetitivas de la acción social —la reconstrucción y reexperimentación de formas conocidas—, la teoría ritual no sólo subraya con particular agudeza las dimensiones temporales y colectivas de esa acción, así como su naturaleza pública inherente; también resalta su poder para transmutar no sólo opiniones, sino, como ha señalado el crítico británico Charles Morgan con respecto al propio drama, a la gente que lo ejecuta. «El gran impacto [del teatro]», —escribe Morgan—, «no estriba ni en la persuasión del intelecto, ni en la seducción de los sentidos... Estriba en el movimiento envolvente de todo drama sobre el alma del hombre. Nos rendimos y somos transformados.» O, cuando menos, lo somos mientras dura el hechizo. Lo que Morgan, en otra frase, denomina «el suspenso de la forma... la incompletud de una completud conocida», es la fuente del poder de este «movimiento envolvente», un poder, como los partidarios de la teoría ritual han demostrado, que no es menos vigoroso (y es menos probable que se considere poco realista) cuando dicho movimiento aparece en un rito de iniciación femenino, en una revolución campesina, en una obra épica nacional o en el camerino de una estrella.

Aun así, esos procesos formalmente similares poseen contenidos distintos. Hablan, como podríamos suponer, de cosas bastante diferentes, y por ello tienen diferentes consecuencias sobre la vida social. Y aunque los partidarios de la teoría ritual no desconocen este hecho, se hallan, precisamente a causa de su compromiso con el movimiento general de las cosas, mal pertrechados para abordarlo. Los grandes ritmos dramáticos, las formas dominantes del teatro, se perciben en los procesos sociales de todos los tipos, formas y significaciones posibles (aunque, de hecho, los partidarios de dicha teoría encuentran mayores afinidades con las periodicidades cíclicas y reiterativas de la comedia que con las progresiones lineales y apasionadas de la tragedia, cuyos desenlaces se suelen considerar más en términos de fracasos que de consecuciones). A pesar de todo, los detalles individualizantes, la clase de cosas que hacen *A Winter's Tale* diferente de *Measure for Measure*, y a *Macbeth* diferente de *Hamlet*, se ven abocados al empirismo enciclopédico: documentación masiva sobre una única proposición —*plus ça change, plus c'est le même changement*—. Si los dramas constituyen, por adoptar una frase de

Susanne Langer, poemas en acción, algo se está perdiendo: lo que éstos expresan, exacta, socialmente.

Es este desvelamiento del significado expresado lo que se proponen llevar a cabo las teorías de la acción simbólica. En este campo, no existe un único nombre cuya mención sea necesaria, sino un catálogo creciente de estudios particulares, algunos de los cuales dependen de Kenneth Burke y otros de Ernst Cassirer, Northrop Frye, Michel Foucault o Émile Durkheim, que se ocupan de expresar parte de lo que el dicho en forma de acto expresa: una coronación, un sermón, un disturbio, una ejecución. Si los partidarios de la teoría ritual, con la mirada puesta sobre la experiencia, suelen ser erizos, los partidarios de la teoría de la acción simbólica, con la mirada puesta sobre la expresión, suelen ser zorros.

Dada la naturaleza dialéctica de las cosas, todos necesitamos oponentes, por lo que ambos enfoques son esenciales. De lo que estamos más necesitados en estos momentos es de alguna vía para sintetizarlos. En mi propio análisis del Estado índico tradicional en Bali como un «Estado teatral» —citado aquí no sólo porque sea ejemplar, sino porque es mío—, he intentado abordar este problema. En este análisis me dedico, por un lado (el burkeniano), a mostrar cómo cualquier cosa desde la organización familiar, el comercio, la ley consuetudinaria y el control del agua hasta la mitología, la arquitectura, la iconografía y la cremación se combinan en una manifestación dramatizada de una forma distinta de teoría política, una concepción particular de lo que son o debieran ser el estatus, el poder, la autoridad y el gobierno: a saber, una réplica del mundo de los dioses que es al mismo tiempo una plantilla para el mundo de los hombres. El Estado ofrece una imagen del orden —un modelo para sus espectadores, en y por sí mismo— que a su vez ordena la sociedad. Por otro lado (el de Turner), en la medida en que el pueblo en general no observa las expresiones del Estado como simples espectadores boquiabiertos, sino como personas muy familiarizadas con éstas, y especialmente con las grandes ceremonias de masas —óperas políticas de dimensiones borgoñonas— que conforman su núcleo, la capacidad de un drama del tipo «nos rendimos y somos transformados» para dar forma a la experiencia constituye la poderosa fuerza que mantiene unido al Estado. Una forma reiterada, escenificada y puesta en marcha por su propia audiencia, hace (en cierto grado, pues el teatro no siempre funciona a la perfección) de la teoría un hecho.

Pero mi impresión es que las personas apropiadas para juzgar tra-

bajos de esta índole deberían ser humanistas que conociesen reputadamente ciertas cosas acerca del teatro, la mímesis y la retórica. Y no sólo con respecto a mi propio trabajo, sino en relación a los que se inscriben en la corriente continuamente ampliada de aquellos análisis sociales en los que la analogía del drama es, de una forma u otra, dominante. En un momento en el que los científicos sociales están hablando de actores, escenas, tramas, representaciones y personajes, y los humanistas están haciendo lo propio sobre motivos, autoridad, persuasión, intercambio y jerarquía, la frontera entre ambos grupos (por reconfortante que sea para los puritanos de un lado, y los caballeros del otro) parece en efecto incierta.

IV

La analogía del texto, asumida en la actualidad por los científicos sociales, es, en ciertos aspectos, la más amplia de las recientes refiguraciones de la teoría social, la más audaz, y también la menos desarrollada. Si cabe en mayor grado que «juego» o «drama», «texto» es un término peligrosamente desenfocado, y su aplicación a la acción social, al comportamiento de la gente frente a otra gente, implica una profunda sacudida conceptual, un aspecto particularmente extravagante del «como si». Describir la conducta humana mediante la analogía del jugador y del adversario, o mediante la del actor y su audiencia, parece, a pesar de los escollos, bastante más natural que describirla mediante la analogía del escritor y el lector. A primera vista, la sugerencia de que las actividades de espías, amantes, hechiceros, reyes o pacientes mentales son movimientos o representaciones es seguramente bastante más plausible que la idea de que son frases.

Pero un simple vistazo constituye una dudosa guía cuando se trata de establecer analogías; de otro modo, concebiríamos aún el corazón como un horno, y los pulmones como unos fuelles. La analogía del texto tiene ciertas ventajas poco evidentes, todavía insuficientemente explotadas, y la disimilitud superficial entre el aquí y allí de la interacción social y la sólida serenidad de las líneas de una página es lo que le da —o podría darle si el desacuerdo se dejase de lado— su fuerza interpretativa.

La clave para la transición del texto al análogo del texto, de la escritura como discurso a la acción como discurso es, como señaló Paul Ricoeur, el concepto de «inscripción»: la fijación del significado.

Cuando hablamos, nuestras palabras fluyen como acontecimientos, al igual que cualquier otro comportamiento; a menos que lo que digamos quede inscrito en la escritura (o en algún otro procedimiento fijo de registro), será tan evanescente como todo lo que hacemos. Por supuesto, también se desvanecerá si queda inscrito, aunque en todo caso lo hará como la juventud de Dorian Gray; pero al menos su significado —lo *dicho*, y no el *decir*— permanecerá hasta cierto punto y durante algún tiempo. Este fenómeno tampoco es distinto por lo que se refiere a las acciones en general: su significado puede persistir allí donde su realidad no puede.

La gran virtud de la extensión de la noción de texto más allá de las cosas escritas en papel o talladas en la roca es que atrae la atención precisamente sobre ese fenómeno: qué provoca la inscripción de la acción, cuáles son sus vehículos y cómo funcionan éstos, y qué implica para la interpretación sociológica la fijación del significado a partir del flujo de eventos —la historia a partir de lo sucedido, el pensamiento a partir de lo pensado, la cultura a partir del comportamiento—. Concebir las instituciones, costumbres y cambios sociales como fenómenos de algún modo «legibles» supone alterar completamente nuestra percepción de lo que es tal interpretación, así como dirigir dicha percepción hacia modos de pensar bastante más familiares al traductor, al exégeta, o al iconógrafo que al analista de test, al analista de factores o al encuestador.

Todo esto aparece con una claridad ejemplar en la obra de Alton Becker, un lingüista comparativo, sobre el teatro de sombras javanés, o *wayang*, nombre por el que es conocido. «Wayangear» (no existe otro verbo apropiado) es, como dice Becker, una forma de construir un texto, un modo de reunir símbolos para construir una expresión. Para construirla, para comprender no sólo lo que significa, sino cómo significa, se requiere, según Becker nos dice, una nueva filología.

La filología, el estudio del lenguaje como texto, en contraste con la lingüística, que está centrada en el habla, se ha dedicado tradicionalmente a facilitar el acceso a documentos antiguos, extranjeros o esotéricos a aquellos para quienes eran antiguos, extranjeros o esotéricos. Se glosaban los términos, se añadían las notas, se escribían los comentarios y, cuando era necesario, se realizaban las transcripciones y traducciones —todo con el fin de producir una edición anotada tan legible como pudiese el filólogo. El significado se establece en un meta-nivel; esencialmente, lo que hace un filólogo, una especie de autor secundario, es reinscribir: interpreta un texto a partir de otro texto.

Desde ese punto de partida, las cuestiones resultan bastante sencillas, por difíciles que puedan ser en la práctica. Sin embargo, cuando la labor filológica va más allá de los procedimientos rutinarios del oficio (autentificación, reconstrucción, anotación) para dirigirse a cuestiones conceptuales concernientes a la naturaleza de los textos como tales —es decir, a cuestiones sobre sus principios de construcción—, esa simplicidad se desvanece. El resultado, como señala Becker, ha sido la compartimentación de la filología, término hoy día casi obsoleto, en especialidades inconexas y rivales, y más particularmente, el crecimiento de la división entre los que estudian textos individuales (historiadores, editores, críticos —personas a las que les gusta llamarse a sí mismas humanistas—), y los que estudian la actividad creadora de textos en general (lingüistas, psicólogos, etnógrafos —a los que les gusta llamarse a sí mismos científicos). El estudio de las inscripciones está escindido del estudio de los procesos de inscripción, el estudio del significado establecido está escindido de aquellos procesos sociales que lo establecen. El resultado es una doble restricción. No sólo queda bloqueada la aplicación del análisis textual a materiales no escritos, sino también la aplicación del análisis sociológico a materiales escritos.

La reparación de esta escisión y la integración del estudio de la construcción de textos, de la recuperación de lo dicho a partir del acto de su dicción, en el seno del estudio de los fenómenos sociales —los chistes apaches, las comidas inglesas, los sermones africanos, los institutos estadounidenses, las castas hindúes o la inmolación balinesa de viudas, por mencionar algunos intentos recientes al margen de los de Becker—, constituye al fin y al cabo la tarea de esta «nueva filología», o cualquiera que sea el nombre que eventualmente reciba. «En un mundo multicultural», escribe Becker, «un mundo de epistemologías múltiples, es necesario un nuevo filólogo —un especialista en relaciones contextuales— en todas las áreas de conocimiento donde la construcción de textos... sea una actividad central: en la literatura, la historia, el derecho, la música, la política, la psicología, el comercio, incluso en la guerra y en la paz.»

Becker señala cuatro órdenes principales de conexión semiótica en un texto social que su nuevo filólogo debe investigar: la relación de sus partes entre sí; la relación del texto con otros asociados a él cultural o históricamente; la relación del texto con aquellos que en cierto modo lo construyen; y finalmente su relación con las realidades que se considera que se encuentran fuera de éste. Ciertamente

existen otras —su relación con su *materia*, por señalar una de ellas—; con total seguridad, incluso las cuatro mencionadas presentan consecuencias metodológicas crecientes y profundas que hasta ahora sólo se han estudiado sin excesivo empeño. La «coherencia», la «intertextualidad», la «intención» y la «referencia» —que vienen a ser más o menos las cuatro relaciones de Becker—: todas esas nociones se tornan más esquivas cuando se sustituye el párrafo o la página por el acto o la institución. Además, como ha mostrado Nelson Goodman, esas nociones no quedan bien definidas para el párrafo o la página, por no decir nada de la pintura, la melodía, la estatua o la danza. En la medida en que exista la teoría del significado que esta contextualización múltiple de los fenómenos culturales implica (algún tipo de constructivismo simbólico), lo hará en base a un catálogo de insinuaciones vacilantes y de ideas a medio reunir.

Por supuesto, no está nada claro que este tipo de análisis pueda ir más allá de cuestiones tan específicamente expresivas como el teatro de títeres, como lo están las modificaciones que habrán de hacerse para lograrlo. Del mismo modo que los defensores de la idea de que «la vida es un juego» quedan seducidos por las intensidades colectivas, los carnavales y las insurrecciones, por la misma razón los partidarios de la idea de que «la vida es un texto» se inclinan hacia el examen de las formas imaginativas: chanzas, proverbios y artes populares. No hay nada sorprendente o censurable en esto; naturalmente, uno pone a prueba sus analogías allí donde parece que funcionan mejor. Pero seguramente su verdadero destino reside en su capacidad para superar sus fáciles éxitos iniciales para perseguir otros más complicados y menos predecibles —la idea de juego para dar sentido al culto, la idea de drama para explicar qué es el sentido del humor, la idea de texto para clarificar el hecho de la guerra—. Aun en el caso de que finalmente se produzcan, lo cierto es que buena parte de esos logros se hallan, y en mayor grado en la analogía del texto que en las restantes, todavía en ciernes. Por el momento, todo lo que los defensores de la analogía pueden hacer es lo que yo he hecho aquí: ofrecer algunos ejemplos de aplicación, algunos síntomas del problema, y algunas peticiones de ayuda.

V

En cualquier caso, ya tenemos suficientes ejemplos. Obviamente, esas tres analogías particulares no sólo se superponen unas a otras

a medida que los escritores van de aquí para allá entre lenguajes lúdicos, dramáticos y textuales, sino que además existen otras analogías humanísticas sobre la escena de la ciencia social que son cuando menos tan prominentes como éstas: los análisis de actos de habla que llevan a cabo Austin y Searle; modalidades de discurso tan diferentes entre sí como la «acción comunicativa» de Habermas o la «arqueología del saber» de Foucault; enfoques representacionalistas que imitan el ejemplo de la estética cognitiva de Cassirer, Langer, Gombrich o Goodman; y por supuesto, la criptología superior de Lévi-Strauss. Tampoco éstas se hallan bien establecidas interiormente, ni siquiera son homogéneas: las divisiones entre la mentalidad lúdica y la mentalidad estratégica, a las que me he referido con respecto a la analogía del juego, y entre los ritualistas y los retóricos en el caso de la analogía del drama, sin duda tienen su equivalente en el enfoque textual, en las colisiones entre la contra-interpretación de los mandarines del deconstruccionismo y la dominación simbólica de los tribunos del neo-marxismo. Esas cuestiones no son estables, ni tampoco están consensuadas, y parece que no podrán llegar a estarlo a corto plazo. La cuestión verdaderamente importante no consiste en plantear cómo conjugar todo este magnífico desorden, sino en plantear qué significa esa agitación.

Una de las cosas que significa es que, por irregular que sea, un desafío está poniendo en entredicho algunas de las suposiciones centrales de la corriente principal de la ciencia social. La estricta separación de teoría y datos, esto es, la idea del «hecho en bruto»; el esfuerzo para crear un vocabulario formal de análisis depurado de toda referencia subjetiva, es decir, la idea del «lenguaje ideal»; la exigencia de neutralidad moral y la actitud olímpica, a saber, la idea de la «verdad de Dios» —ninguna de estas suposiciones puede prosperar mientras se considere que una explicación consiste en conectar la acción a su significado en lugar del comportamiento a sus determinantes—. Si logra afianzarse, la refiguración de la teoría social representará un cambio radical en nuestra concepción, no tanto de lo que es el conocimiento, sino de lo que queremos conocer. Los hechos sociales tienen sus causas, mientras que las instituciones sociales tienen sus efectos; sin embargo, el camino que nos lleva a descubrir qué afirmamos al afirmar esto sólo puede reposar en la anotación y posterior revisión de las expresiones, y no en el hecho de postular unas fuerzas que luego deban medirse.

El giro que ha dado un segmento importante de científicos sociales, desde las analogías con procesos físicos a otras con formas sim-

bólicas, ha introducido un debate fundamental en la comunidad de la ciencia social, que afecta no sólo a sus métodos, sino también a sus pretensiones. Es un debate que crece diariamente en intensidad. La edad de oro (o tal vez fuese únicamente de latón) de las ciencias sociales, cuando, fueran cuales fuesen las diferencias entre posiciones teóricas y exigencias empíricas, la ambición básica de la disciplina estaba universalmente aceptada —dar cuenta de la dinámica de la vida colectiva, y alterarla en las direcciones deseadas— ha quedado definitivamente atrás. En la actualidad, hay una gran cantidad de científicos sociales en activo que desean la anatomización del pensamiento, y no la manipulación del comportamiento.

Pero no es únicamente en las ciencias sociales donde esta alteración del modo en que pensamos acerca de cómo pensamos ha tenido implicaciones desestabilizadoras. El creciente interés de sociólogos, antropólogos, psicólogos, politólogos e incluso de vez en cuando algún que otro economista avispado por el análisis de sistemas simbólicos plantea —de forma implícita, aunque en ocasiones explícita— la cuestión de la relación de tales sistemas con lo que ocurre en el mundo; y lo hace de un modo a la vez bastante distinto al que los humanistas están acostumbrados y bastante menos eludible —con homilías acerca de los valores espirituales, y con examen de conciencia— de lo que a muchos de ellos, según parece, les gustaría.

Si la imagen que un tecnólogo social tiene de lo que es un científico social queda en entredicho debido a todo este interés por el sentido y la significación, aún se cuestionará más la del perro guardián cultural sobre lo que es un humanista. El especialista sin alma que dispensa remedios para el buen comportamiento desaparece, pero con él se va el sabio de atril que dispensa juicios admitidos. La relación entre el pensamiento y la acción en la vida social ya no puede concebirse en términos de sabiduría, del mismo modo que tampoco puede concebirse en términos de pericia. Cómo ha de concebirse, cuáles han de ser las consecuencias de los juegos, dramas o textos que no hemos inventado o presenciado sino vivido son cosas que están lejos de resultar claras. Y para clarificarlas, en todas y cada una de las bifurcaciones que encontremos, tomaremos el más cauteloso de los razonamientos cautelosos.

CAPÍTULO 2

HALLADO EN TRADUCCIÓN: SOBRE LA HISTORIA SOCIAL DE LA IMAGINACIÓN MORAL

Los antropólogos disfrutan de un buen número de ventajas cuando se dirigen al gran público; una de ellas es que, entre su audiencia, prácticamente nadie tiene experiencia en el método del conocimiento independiente en el que se supone que los hechos se venden al detalle. Esto les permite lograr un buen trato. Sin embargo, como tantas otras cosas, este método tiene también sus desventajas. Si un crítico literario diserta sobre *King Lear*, un filósofo sobre Kant, o un historiador sobre Gibbon, éstos pueden empezar más o menos directamente con la presentación de sus puntos de vista, aduciendo únicamente los ejemplos necesarios para llevar a buen puerto sus argumentos. Se supone que comparten el contexto al que se refieren con aquellos a quienes se dirigen. No necesitan informarles sobre quién es Gloucester, qué es la epistemología o dónde y cuándo existió el Imperio Romano. Ahora bien, por lo común, ésta no es la situación que se encuentra el antropólogo, que se enfrenta a la poco atractiva decisión de aburrir a su audiencia con gran cantidad de información exótica o bien de intentar elaborar su argumentación desde un vacío empírico.

Mi deseo es evitar esa elección, en la medida en que me sea posible, comenzando con una cita bastante larga, aunque también creo que bastante ilustrativa, de un escritor occidental del siglo XIX, relativa a la que probablemente ha sido la costumbre más famosa o notoria de Bali. Será de gran utilidad para mi texto —constituirá mi punto de partida en una serie de afirmaciones de las que, con esta cita como base previa, espero se acepte de algún modo su relación formal con una cierta realidad social particular a la que he tenido acceso, pero a la que muchos de mis lectores no.

> Mientras permanecí en Bali, tuvo lugar uno de esos espantosos sacrificios. El rajá del Estado vecino murió el 20 de diciembre de 1847; su cuerpo fue incinerado con gran pompa, y tres de sus concubinas se autoinmolaron en las llamas. Era un gran día para los balineses. Habían

transcurrido varios años desde que tuvieron la última oportunidad de presenciar uno de esos tremendos espectáculos, ceremonia que ellos asociaban a una festividad, revestida de un olor de santidad; todos los rajás reinantes de Bali insistieron en estar presentes... y trajeron consigo un gran séquito.

Era un bonito día, y a lo largo de los suaves y resbaladizos senderos practicados a través de los terraplenes que dividían las interminables terrazas de arrozales, podían verse grupos de balineses ataviados con trajes de fiesta, que dirigían sus pasos hacia el lugar de la cremación. Sus vistosas ropas destacaban en brillantes relieves contra el delicado verde del campo sobre el que caminaban. Apenas si tenían un cierto aire de salvajes, pues se asemejaban a una tranquila multitud festiva que disfrutase de alguna agradable excursión. Las tierras circundantes exhalaban un aroma de abundancia, paz y felicidad y, en cierta medida, de civilización. Resultaba difícil creer que, a pocas millas de una escena semejante, tres mujeres, inocentes de todo crimen, a causa de su afecto y en nombre de la religión, estuvieran sufriendo la más horrible de las muertes, mientras miles de sus compatriotas las observaban.

Pero los muros que rodean el palacio del rey de Gianjar ya están a la vista. Rectas avenidas, que ascienden por las faldas de una colina cubierta de terrazas, conducen al... palacio; y, todavía más arriba, en el centro de un gran espacio abierto, circundado por una cerca de madera, captura la atención una llamativa estructura con la techumbre adornada, elevada sobre pilares de color carmesí. Es el sitio donde tiene lugar la incineración del cuerpo del difunto. Tras una inspección más atenta, se observa que la estructura descansa sobre una plataforma de ladrillo de cerca de un metro y medio de altura, sobre la que hay un segundo piso, cubierto con arena. En el centro se sitúa una talla que representa un león, brillando por la púrpura y los adornos dorados. El lomo puede abrirse, y está destinado a recibir el cuerpo del rey para la incineración. Toda la construcción está vistosamente decorada con aves, porcelanas y diversos ornamentos dorados.

Inmediatamente adjunto a esta estructura aparece un zócalo rodeado por un muro de un metro y medio de altura, cuyo espacio está completamente ocupado por un fuego violento, cegador, el fuego fatal que se emplea para consumir a las víctimas. A una altura de seis metros una liviana plataforma de bambú conecta con ese lugar, y una capa de tallos verdes de plátano la protege del fuego. El centro de este puente soporta un pequeño quiosco, destinado a recibir a las víctimas mientras se preparan para el salto fatal.

Los espectadores, que posiblemente rondan los 40.000 o 50.000 [que, dicho sea de paso, constituiría cerca del 5% de la población total de la isla en aquel momento], ocupaban el espacio entre esas estructuras y el muro exterior, dentro del cual se habían erigido una cierto número de pequeños pabellones para uso de las mujeres. Este espacio se estaba lle-

nando con rapidez, y todas las miradas estaban puestas en el [palacio], donde se iniciaba la procesión funeraria. Aunque parezca extraño, el rey fallecido no abandonaba su palacio por última vez de forma ordinaria. Se cree que un cadáver es cosa impura, y nada impuro puede pasar el pórtico. Por ello, se había construido un artilugio semejante a un puente que alcanzaba el otro lado de los muros, y el cuerpo fue izado hasta éste. Dicho puente conducía al piso más alto de una torre inmensa con forma de pagoda, donde el cuerpo fue depositado.

Esta torre... era transportada por quinientos hombres. Poseía once pisos, además de tres plataformas más bajas, y toda ella se hallaba magníficamente ornamentada. El cuerpo reposaba en el piso superior, cubierto con lienzos blancos, y escoltado por hombres que sostenían abanicos.

La procesión que marchaba por delante [de la torre] estaba encabezada por un nutrido cuerpo de lanceros, mientras la música [de una orquesta gamelán] retumbaba a intervalos; a continuación, avanzaba un gran número de hombres y mujeres cargados con las ofrendas, que consistían en armas, ropas, ornamentos, vasijas de oro y plata que contenían agua consagrada, cajas de [betel], fruta, fuentes de carne, arroz hervido de varios colores y, finalmente, el caballo del difunto, hermosamente enjaezado; tras ellos, más lanceros y algunos músicos. Éstos precedían al nuevo rey [recién coronado], el Dewa Pahang, que iba acompañado de un amplio séquito de príncipes y nobles. Tras ellos se situaba, sentado sobre un palanquín... el sumo sacerdote, en torno al cual se había anudado el extremo de un rollo de tela que quería representar una enorme serpiente, pintada de blanco, negro y con bandas doradas; la enorme cabeza del monstruo permanecía bajo el asiento [del sacerdote], mientras la cola estaba sujeta a la [torre], que venía inmediatamente por detrás, dando a entender que el difunto era arrastrado al lugar de la cremación por la serpiente.

A continuación de la voluminosa [torre] del rey fallecido se situaban tres torres más pequeñas y menos vistosas, cada una de las cuales contenía una joven mujer destinada al sacrificio... Las víctimas de esta cruel superstición no mostraban signo alguno de temor ante la terrible suerte que les aguardaba de inmediato. Vestidas de blanco, su largo pelo oscuro las ocultaba en parte, y con un espejo en una mano y un peine en la otra, sólo parecían interesadas en engalanarse, como si de un alegre festival se tratara. El coraje con el que soportaban una situación tan horrible era extraordinario, pero éste se debía a la esperanza de felicidad en un mundo futuro. Al hallarse vinculadas al difunto, creían que llegarían a ser las esposas y reinas favoritas de su último señor en el otro mundo. Estaban convencidas de que su buena disposición para seguirlo hasta un mundo futuro, con alegría y en medio de gran pompa y esplendor, agradaría a los poderes invisibles, e induciría al gran dios Siva a admitirlas sin dilación en Swerga Surya, el paraíso de Indra.

En torno a esas ilusas mujeres se hallaban sus parientes y amigos. Tampoco éstos veían los fatales preparativos con consternación, pues no intentaban salvar a sus infelices hijas y hermanas de la terrible muerte que les aguardaba. Su deber no era salvarlas, sino participar como verdugos; implicados en el último y horrible preparativo, se encargaban de enviar las víctimas a su destino.

Entretanto, la procesión avanzaba lentamente, aunque antes de llegar a su destino tenía que celebrarse un extraño acto que formaba parte del gran drama. Debía matarse a la serpiente, e incinerarla con el cadáver. El sumo sacerdote descendió de su palanquín, agarró un arco, y disparó cuatro flechas de madera a la cabeza de la serpiente desde sendos puntos cardinales. En todo caso, no fue una flecha, sino una flor (la champaka) la que hirió a la serpiente. La flor había sido insertada en el emplumado de la flecha, y mediante una extraña habilidad, el sacerdote se las arregló para que la flor se separase por sí misma durante el vuelo, haciendo blanco en todas las ocasiones, a saber, en la cabeza de la serpiente. La bestia, a la que se suponía que se debía matar, y cuyo cuerpo había sido transportado hasta ahora por hombres, fue ahora enrollada alrededor del palanquín del sacerdote, y finalmente en torno a la talla del león en la que había de incinerarse el cadáver.

La procesión, una vez emplazada cerca del lugar de la cremación, dio tres vueltas alrededor [de la torre], siempre con el sacerdote a la cabeza. Finalmente, la torre se colocó junto al puente, de forma que, y según lo dicho, conectase con el lugar de la cremación. En ese momento el cuerpo fue introducido en la talla del león; en la boca del cadáver, colocaron cinco pequeños platos de oro, plata, cobre, hierro y plomo, adornados con letanías místicas; el sumo sacerdote leía los textos vedas, y escanciaba sobre el cuerpo las jarras que contenían el agua consagrada. Hecho esto, se depositó la leña, ramas marcadas en colores dorados, negros y blancos, bajo la figura del león, que pronto se vio envuelto en llamas. Concluida esta parte de la extraña escena, empezó la más terrible.

Las mujeres dieron tres vueltas alrededor de aquel lugar, conducidas por la procesión, y luego las dejaron en el puente fatal. Allí, en el quiosco que ya ha sido mencionado, esperaron hasta que las llamas hubieran consumido la figura y su contenido. Todavía no mostraban señales de temor y parecía que su principal preocupación era todavía el embellecimiento de su cuerpo, a pesar de que éste fue concebido para la vida, y no para la muerte. Mientras tanto, los acompañantes se prepararon para el horrible clímax. El pasamanos del final del puente estaba abierto, y se había dispuesto un tablón sobre las llamas, mientras abajo, los acompañantes vertían una buena cantidad de aceite sobre el fuego, haciendo que las brillantes y fantásticas llamas se avivasen rápidamente hasta alcanzar gran altura. El momento supremo había llegado. Con pasos firmes y calculados, las víctimas pusieron el pie en el tablón fatal; por tres veces juntaron sus manos por encima de sus cabezas, sobre

cada una de las cuales se había colocado una pequeña paloma, y entonces, con el cuerpo rígido, saltaron al interior de aquel mar ardiente, mientras las palomas echaban a volar, simbolizando los espíritus liberados.

Dos de las mujeres no mostraron, ni tan siquiera en el momento final, signos de temor; se miraron una a la otra, para comprobar si ambas estaban preparadas, y luego, sin detenerse, dieron el paso decisivo. La tercera pareció vacilar, y dio el salto con menos resolución; titubeó por un momento, pero luego siguió avanzando. Las tres desaparecieron sin articular sonido alguno.

Ese terrible espectáculo no produjo ninguna emoción especial sobre la enorme multitud, y la escena concluyó con música bárbara y con el disparo de las armas. Fue un espectáculo que nunca olvidarán aquellos que lo presenciaron, e introdujo en mi corazón una extraña sensación de gratitud por pertenecer a una civilización que, con todas sus faltas, es misericordiosa, y tiende a liberar cada vez más a la mujer del fraude y la crueldad. Para el imperio británico, es conveniente que esta vil plaga de inmolaciones sea extirpada de la India, y sin duda los holandeses habrán de hacer lo mismo en Bali. Hechos como éstos constituyen las credenciales por las que la civilización occidental justifica su derecho de conquistar y humanizar las razas bárbaras y sustituir a las antiguas civilizaciones.

Todavía me queda algo que decir sobre Bali que resulta interesante...

I

Este episodio intenso, hermoso y (para no olvidarme del carácter de ciencia que se supone a mi propia profesión) magníficamente observado fue escrito en la década de 1880 por un danés, L.V. Helms.[1] Siendo muy joven, Helms fue aleccionado por un rajá blanco del estilo de ese mercader-aventurero arrepentido tan característico de *The Heart of Darkness** llamado Mads Lange —tocaba el violín, montaba con destreza caballos semisalvajes desde los que derribaba a sus enemigos, tenía varios tipos de esposas nativas, y murió súbitamente, probablemente envenenado, aproximadamente a los cincuenta años—, personaje que poseía un enclave comercial en el sur de Bali entre 1839 y 1856, una época en la que él y su cuadrilla eran los únicos europeos de la isla. La cita de Helms es tan extensa no sólo porque aquí me he propuesto examinar la etnografía balinesa, o incluso, en mayor grado, los rituales de cremación. Cito este episodio

* Se refiere a la obra de Joseph Conrad, *El corazón de la tinieblas* (2.ª ed.), Barcelona, Fontamar, 1981 (trad. Emilio Olcina Aya). (T.)

porque quiero descomponerlo, o, mejor aún (ya que es un tanto hermético y mi propósito un tanto difuso), contornearlo de un modo que me parece característico de algunas de las inquietudes fundamentales de Lionel Trilling como crítico literario, si se puede confinar a un hombre tan versátil en una categoría tan estrecha. Son esas inquietudes, aunque no esa categoría estrecha, las que, desde una perspectiva algo diferente, comparto con él.

Si Trilling estaba obsesionado por algo era por la relación de la cultura con la imaginación moral, y esa obsesión también la comparto yo. Trilling llegó a ella desde el ámbito de la literatura; yo he llegado desde el ámbito de la costumbre. Sin embargo, pienso que podemos coincidir en el texto de Helms, pues éste retrata una costumbre que posee esa misteriosa conjunción de belleza cuando se aborda como una obra de arte, de horror cuando se toma como una vida realmente vivida, y de poder cuando se asume como una concepción moral —una conjunción que asociamos con buena parte de la literatura moderna, y por la que Trilling, a su modo cadencioso, se obsesionó tan intensamente—. Al fin y al cabo, no importa demasiado si nuestra atención se concentra en Joseph Conrad o en la inmolación de viudas: la historia social de la imaginación moral es un tema sencillo.

Sencillo, pero por supuesto vasto. De la misma manera que cualquier obra de la literatura saca a relucir ciertos aspectos del problema general —¿de qué modo la fantasía colectiva adorna la vida colectiva?—, así cualquier ritual particular dramatiza ciertos efectos y soslaya otros. Además, en ello reside la peculiar virtud de prestar atención a unos temas tan exóticos como la espléndida incineración de cadáveres ilustres y viudas sumisas que se llevaba a cabo varios años atrás en una isla remota. Lo que salta inmediatamente a la vista es tan diferente de lo que lo hace cuando prestamos atención a lo que Trilling llamó en una ocasión la literatura escandalosamente personal del presente charlatán y afectado, que la percepción más profunda que surja para vincular ambas experiencias ha de disponer de una energía peculiar.

Mi tarea ante unas cuestiones que se han abordado tanto que sólo puede señalarse lo evidente se halla poderosamente estimulada por el hecho de que el último artículo publicado por el profesor Trilling —sobre los problemas derivados de impartir lecciones sobre Jane Austen a los estudiantes de la Universidad de Columbia en los años setenta, una empresa aparentemente heroica— se centraba en el que seguramente constituye el núcleo del presente artículo.[2] Como él

mismo menciona en dicho artículo, «la presunción básica de la pedagogía literaria humanista» siempre había sido el hecho de que las similitudes entre nosotros y los alejados en la distancia o el tiempo son mucho más profundas que las diferencias superficiales que nos separan de ellos, y que, teniendo en cuenta la necesaria erudición y el celo histórico, los frutos de su imaginación pueden ser puestos al servicio de nuestra vida moral. Aludiendo a ciertas discusiones recientes de mi propia investigación (teniendo que abordar, entre otras cosas, la conciencia balinesa del *self*, que poseía —como creo que se puede colegir de mi texto— ciertas peculiaridades notables), se asombró al descubrir la escasa validez de este principio básico. Por un lado, pareció conmoverse su confianza en que lo culturalmente distante fuese tan fácilmente asequible, y llegó incluso a dudar simplemente de que, después de todo, hubiera sido capaz de comprender, y mucho menos de servirse de ella, una saga islandesa sobre un campesino que regaló un oso a un rey, y que otro rey codiciaba, mediante el clásico ardid de ponerse en la piel del campesino. No obstante, por otro lado, parecía resuelto, incluso tenaz, en su creencia de que, por extraños que puedan ser los modos de pensar y sentir de otra gente, son de algún modo aplicables al medio en el que vivimos hoy día. Seguía convencido de que podía hallar, por lo menos entre aquellos estudiantes de la Universidad de Columbia, alguna cosa cercana a Jane Austen, o tal vez más exactamente, de que podía exponerles, al menos en ciertos aspectos, el grado de proximidad que les unía a ella.

Aunque ésta no sea precisamente la posición más cómoda, y aunque tampoco resulte del todo coherente, es, creo, la única que puede defenderse con eficacia. Las diferencias han alcanzado una mayor profundidad de la que un humanismo fácil del tipo «los hombres son los hombres» permite ver, y las similitudes son demasiado sustanciales para que las disuelva un relativismo fácil del tipo «otros salvajes, otras costumbres». Tanto los críticos literarios como los antropólogos —al menos críticos literarios como Trilling, todavía poseídos, como él mismo dice, por la creencia primitiva de que existe una cosa llamada «la vida misma»; y antropólogos como yo mismo, que piensan que la sociedad es algo más que mera conducta— ejercen sus vocaciones obsesionados por un enigma tan irresoluble como fundamental: a saber, que las obras trascendentales de la imaginación humana (una saga islandesa, una novela de Austen, o una cremación balinesa) expresan con igual intensidad la reconfortante creencia de que todos nosotros somos iguales y la inquietante sospecha de que no lo somos.

Si retornamos al texto de Helms, así como a las clases de «vida misma» que éste refleja de algún modo —el modelo indígena al que se dirige, el extranjero del que proviene y el modelo ajeno a ambos desde el que cual lo aprehendemos—, esta profunda ambigüedad emerge virtualmente en cada línea. Conforme lo leemos, se suscitan una serie de inestabilidades —inestabilidades de perspectiva, de significado, de juicio— que, al enfatizarse entre sí, nos abandonan finalmente en la incertidumbre de no saber dónde estamos, qué posición deseamos ocupar ante lo que se nos está diciendo, e inseguros de lo que se ha dicho exactamente.

Algunas de tales inestabilidades son, por así decirlo, intra-balinesas; son inherentes a la estructura del ritual como tal, forman su tema y abarcan su significado. Por supuesto, la conjunción (a la cual ya he aludido, y a la que Helms, abrumado, no deja de referirse confusamente) de una extravagante intensificación del drama sensual, una explosión de símbolos floridos e imágenes cabalísticas, y una no menos extravagante celebración de las bellezas íntimas de la supresión humana, un casto himno al aniquilamiento, sólo es la más prominente de esas conjunciones. Por un lado, engalanadas torres de once niveles, flechas cargadas con flores que se hunden en serpientes de tela, ataúdes de púrpura y oro con forma de leones, incienso, metalófonos, especias, llamas; por otro, huesos carbonizados, sacerdotes en estado de trance, viudas sonámbulas, familiares imperturbables, multitudes dispersas, fantásticas en su serenidad campestre. La estética de Cocteau unida a la de Beckett.

Sin embargo, más allá de las inestabilidades que el ritual contiene en sí mismo (que apenas contiene en realidad —algo que nuestro texto debería haber transmitido junto con su humor macabro—), existen asimismo aquellas inestabilidades surgidas de la colisión entre todo esto y el conjunto de suposiciones y predilecciones formuladas por un marinero danés decimonónico dotado de una inusual amplitud de miras, aunque fuertemente condicionado por su cultura. Helms está, como lo han estado innumerables individuos ajenos al mundo de máscaras de Bali, hechizado sin remisión por la grácil hermosura de aquello que ve. Aquellas terrazas verdosas, aquellos caminos resbaladizos, aquellos brillantes vestidos, aquellas largas cascadas de pelo negro —todo eso todavía cautiva a la más fría de las mentes, y onnubila completamente a la romántica—. Incluso su indignación por lo que comporta para el mundo real toda esa magnífica ceremonia, o en todo caso, para el mundo real tal como lo concibe

un hijo de boticario de Jutlandia —«tres mujeres, inocentes de todo crimen» sufriendo «la más horrible de las muertes» por «causa de su afecto y en nombre de la religión»— no sólo es ineludible, sino que trastorna por completo su capacidad de reacción.

De este modo, la confusión entre el arte refinado y la extrema crueldad a la que Helms se enfrenta, una confusión que habría hecho las delicias de Baudelaire y que de hecho Artaud saboreó más tarde, le resulta tan desconcertante que finalmente no sabe qué tipo de seres son realmente esos pirómanos maravillosamente decorados que avanzan al son de estruendosos gongs y ondeantes banderas: «apenas si tienen un cierto aire de salvajes»; «las tierras circundantes exhalaban un aroma de abundancia, paz y felicidad, y en cierta medida, de civilización». Su sensibilidad estética, extremadamente acentuada, va en una dirección, mientras su moral, en lugar de optar por la misma, sigue otra, por lo que encuentra gran dificultad en decidir cuál es el sentimiento correcto: las mujeres son engañadas, pero su coraje es magnífico; los preparativos son horribles, pero sus silenciosos saltos son vertiginosos; el rito es una cruel superstición, aunque el espectáculo nunca podrá olvidarse; la multitud es bondadosa, alegre, elegante, correcta, y sin embargo permanece impasible ante el espectáculo de tres mujeres inmoladas en una pira. Todos los predicados que le resultan familiares parecen entremezclarse. Sean como fueren las relaciones que entre sí estableciesen la belleza, la verdad y la bondad en esta nube de humo y sacrificio, seguramente éstas tienen poco que ver con las de la Escandinavia postnapoleónica.

Esas relaciones tampoco se daban en los Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial, o al menos no entre las mentes bienpensantes. En un giro imprevisto que cualquier verdadero experto en las formalidades modernas conocerá con seguridad, y a través de un alegato contra la opresión de las mujeres, Helms (tras habernos atraído hacia el ritual al hacer hincapié en su armonía y simultáneamente habernos alejado de éste al recalcar su horror) concede un argumento al imperialismo. Es para extirpar horribles plagas como éstas —a la vez horribles y espléndidas— por lo que Occidente obtiene sus credenciales a fin de conquistar y transformar Oriente. Los ingleses en la India, los holandeses en Indonesia, y presumiblemente los belgas, los franceses y los restantes colonizadores allí donde estén, son justos, y tienen justificación cuando reemplazan antiguas civilizaciones por la suya propia, pues están del lado de la misericordia y de la emancipación, contra el fraude y la crueldad. En el espacio de unos

pocos parágrafos, encontramos algunos de los tropos más profundamente atrincherados de la imaginación liberal (una imaginación que, hago bien en confesarlo, comparto en cierto modo) —la integridad cultural de los pueblos «más simples», la sacralidad de la vida humana, la igualdad de sexos y el carácter coercitivo del dominio colonial— eclipsándose unos a otros de un modo tal que no puede sino crearnos una cierta inquietud. La metamorfosis del jardín mágico del Oriente fantástico al pesado lastre del hombre blanco —del mundo de Gauguin al de Kipling—, llevada a cabo tan rápidamente y con una lógica tan implacable, no es sino la última bofetada que reparte el texto de Helms. Cuando acabamos este memorable relato, no sólo los balineses y Helms nos parecen moralmente ambiguos. Así pues, y a pesar de que intentamos establecer unas pocas consignas del tipo «comerse a la gente es malo», concluyamos.

Este ejemplo es generalizable. Pese a todas las particularidades que aquí se hallan implicadas, la excentricidad que genera la percepción de la cremación balinesa cuando se lleva a la práctica mediante interpretaciones de primer, segundo, tercer y enésimo orden, que provienen de todo tipo de direcciones y se dirigen hacia todos los rumbos, es característica de cualquier construcción imaginativa y poderosa que sea capaz de interesar a alguien más allá de su audiencia inmediata. (Además, si no fuese suficientemente poderosa como para hacer eso, probablemente no tendría una audiencia inmediata.) Semejante construcción posee una trayectoria, y una trayectoria imaginativa, ya que consiste en un cúmulo de encuentros con otras construcciones semejantes, o mejor dicho, con unas conciencias informadas por éstas. Cualquier papel que desempeñe en las vidas de los individuos y grupos distribuidos en cualquier punto del espacio o tiempo de la matriz social que lo ha producido es una consecuencia de esa trayectoria. La verdad de la doctrina del relativismo cultural (o histórico —es la misma cosa—) es que nunca podremos aprehender eficazmente la imaginación de otro pueblo o de otro período como si se tratase de la nuestra. Por el contrario, el error de ésta consiste en creer que no podemos aprehender nada genuinamente. Podemos aprehender bastante, al menos tanto como aprehendemos cualquier cosa que no es propiamente nuestra; sin embargo, lo aprehendemos, no al *reconsiderar* las interpretaciones entremezcladas que nos conectan a ella, sino al *mirar a través* de ellas. El nerviosismo que la complacencia epistemológica del humanismo tradicional provocaba en el profesor Trilling no está fuera de lugar. La réplica más exacta de esto es la incisiva observación de James Merrill, cuando señala-

ba que la vida es una traducción, y que todos estamos perdidos en ella.

II

Por eso, ningún uso que las producciones imaginativas de otros pueblos —predecesores, ancestros o primos lejanos— pueda tener en nuestras vidas morales debe comportar una simplificación de éstas. La imagen del pasado (o del primitivo, o del clásico, o del exótico) como fuente de la sabiduría curativa, como correctivo protésico para una vida espiritual debilitada —una imagen que ha gobernado buena parte del pensamiento y educación humanistas— es perniciosa, puesto que nos lleva a esperar que podremos reducir nuestras incertidumbres mediante el acceso a mundos-pensamiento construidos a lo largo de líneas alternativas a la propia, cuando de hecho éstas se multiplicarán. Lo que Helms aprendió de Bali, y lo que nosotros aprendemos de Helms, es que el desarrollo que una sensibilidad poderosa adquiere en su encuentro con otra, tan poderosa o más que la anterior, se produce sólo a expensas de su tranquilidad interna.

Lo que he denominado «la historia social de la imaginación moral», tras considerarla la empresa común de un crítico del talante de Trilling y de un antropólogo del mío, se transforma hasta resultar bastante menos sencilla de lo que suelen serlo algunas de las concepciones más corrientes en cada una de nuestras disciplinas. Ni la recuperación de intenciones literarias («lo que Austen deseaba comunicar»), ni el aislamiento de respuestas literarias («lo que los estudiantes de la Universidad de Columbia logran ver en ella»), ni la reconstrucción del significado intracultural («los ritos de cremación balineses como dramas de casta»), ni siquiera el establecimiento de uniformidades transculturales («el simbolismo teofánico del fuego mortuorio») son estrategias que por sí mismas pueden conducirnos a enfoques más concretos. La precisa visión de Austen sobre el honor femenino, o el placer modernista en su ficcionalidad reflexiva; la concepción balinesa de la indestructibilidad de la jerarquía frente a las fuerzas igualitarias más poderosas que el mundo puede reunir, o la solemnidad primordial de la muerte de los reyes: estas cosas no son sino la materia prima de una historia semejante. Su objeto de estudio es lo que ciertas mentalidades cautivadas por algunas de esas cosas hacen con otras cautivadas por cosas distintas.

Escribir sobre todo esto, o bien ofrecer una explicación —tanto para Bali como para Occidente, y tanto para un crítico como para

un etnógrafo—, supone intentar penetrar de algún modo en esta maraña de implicaciones hermeneúticas, localizar con cierta precisión las inestabilidades del pensamiento y del sentimiento que genera, y disponerlas en un marco social. Un esfuerzo semejante difícilmente desenreda la maraña o disipa las inestabilidades. Además, como ya he sugerido, en realidad las exhibe de forma más inquietante. Sin embargo, al menos las sitúa (o puede hacerlo) en un contexto inteligible, y hasta que algún cliometricista, sociobiólogo, o lingüista riguroso logre resolver realmente el enigma de la esfinge, eso es todo lo que podrá hacerse.

Para proponer un ejemplo literario que sea análogo e interactúe con el ejemplo antropológico ya expuesto acerca de la constitución exacta de este tipo de análisis, y para completar la similitud del movimiento intelectual que éste requiere (ya se trate de nuestra propia cultura o de la de otros, de textos o de acontecimientos, de poemas o de rituales, de memorias personales o de sueños colectivos), pueden hacerse cosas peores que dedicar un cierto tiempo a la reciente obra de Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*.[3] Existen otras posibilidades, igualmente relacionadas con esa clase de análisis —las investigaciones de Steven Marcus sobre los sutiles laberintos de la imaginación sexual victoriana, o las de Quentin Anderson sobre el desarrollo de una concepción plena del «yo» en la escritura estadounidense, por ejemplo desde Emerson en adelante—. Pero la obra de Fussell, justamente aclamada (entre otros por Trilling, quien debía sentir una notable afinidad entre las intenciones de éste y las suyas propias), es especialmente útil, no sólo porque se centra en las nubes del imaginario que se acumulan en torno a una masacre tan impresionante, sino porque, colocada junto al ejemplo balinés a modo de gemelo estructural, nos lleva más allá de la cuestión para la que tratamos de encontrar una enunciado más eficaz: ¿Cómo funcionan los órganos de sensibilidades distantes en la propia?

El libro de Fussell se interesa por los marcos literarios en los que la experiencia inglesa del frente occidental fue inicialmente plasmada, más tarde recopilada con cierta inquietud y finalmente divulgada por aquellos hombres cuyos encuentros con la violencia social sistemática tuvieron lugar en otros lugares, ofreciendo así una visión total de la existencia moderna. Su escena del sacrificio la constituyen las trincheras de Flandes y Picardía; sus desconcertados narradores son los cronistas y poetas —Sassoon, Graves, Blunden, Owen— que se desplazan por un laberinto de ironías; y sus nuevos herederos son los insensatos rapsodas de la guerra interminable —Heller,

Mailer, Hughes, Vonnegut, Pynchon. Parece que ésta es, según dice, «una forma dominante del conocimiento moderno... es esencialmente irónica; y ...se origina en gran medida a partir de la aplicación de la mente y la memoria a los acontecimientos de la gran guerra» (pág. 35).

Se quiera o no aceptar un argumento expresado de una forma tan sencilla (del mismo modo que la inmolación no es la única cosa interesante que puede decirse sobre Bali, otro tanto sucederá con la construcción de la imaginación contemporánea, incluso de los rasgos más absurdos de ésta, que no se reduce al gas mostaza y a los atletas innatos), su lógica es tal que, una vez percibido, parece absolutamente obvio.

Fussell empieza situando la iconografía de los hechos de la guerra de trincheras —fango, ratas, alambradas, cráteres de obuses, tierra de nadie, alarmas de madrugada, movimientos y ataques en el frente— en el trasfondo de la iconografía literaria de la Inglaterra de Asquith —campos de juego, ocasos, ruiseñores, vida campestre, *dulce et decorum est*, y erotismo al estilo de *Shropshire Lad*. De este modo, la guerra se convierte en una estructura simbólica —o, más exactamente, llega a poseer una estructura simbólica—, como ocurre con la cremación balinesa, aunque de un género bastante distinto, con un tono bastante diferente, y suscitando reflexiones bastante desiguales. Asimismo, esa estructura llega hasta nosotros a través de una secuencia de imaginaciones enfrentadas y sensibilidades desconcertadas, un rumbo interpretativo que la hace ser lo que es —en último término, lo que significa para nosotros—. Así pues, establecer las fases de ese rumbo en sus marcos sociales, contextualizándolos a través del curso de las vidas que giran a su alrededor, no es un ejercicio de explicación sociológica o histórica; es un camino hacia la cosa misma. Lo que Fussell denomina «la curiosa literaturidad de la vida real» es, si la «literaturidad» se amplía hasta acomodarse a todas las formas de fantasía colectiva, un fenómeno general, que afecta incluso a Passchendaele o a la batalla del Somme.

La literaturidad de la vida real de los hombres que marcharon a Francia en el gris otoño que siguió al dorado verano de 1914 fue en su mayor parte tardorromántica, un pastiche de pastoralismo, elegía, formalidad, aventura y dicción depurada. «No era *Waste Land*, con sus ratas de cloaca, sus grises canales, y con esos muertos que han dejado sus huesos», escribe Fussell, parodiando (presumo que intencionalmente) el famoso pasaje de James sobre la América de Hawthorne, «...ni *Ulysses*, ni *Mauberly*, ni *Cantos*, ni Kafka, ni Proust,

ni Waugh, ni Huxley, ni Cummings, ni *Women in Love* o *Lady Chatterley's Lover*. No era el «Valle de Cenizas» de *The Great Gatsby*. Uno lee a Hardy, a Kipling y a Conrad y frecuenta el mundo de la acción moral tradicional definida en el lenguaje moral tradicional» (pág. 23).

La falta de adecuación de una imaginación como ésa (aunque la amargura de Hardy y el arrepentimiento de Housman ayuden un poco) para retirarse a los hoyos y disparar a las trincheras era tan abrumadora que resultaba cómica, y por eso se hacía añicos en mil pedazos de ácida ironía; fragmentos de delicados sentimientos se transformaban en estampas del infierno y en risotadas. Y eran esos fragmentos —una visión del mundo con cuentagotas— los que los cronistas de la guerra, por medio de la inversión de uno u otro género reconocido, intentaban reconciliar en un conjunto cada vez más comprensible: Blunden en la pastoral negra, Sassoon en la novela negra, y Graves en la farsa negra. En consecuencia, era sobre ese conjunto (a medio acabar y todavía atrapado en las formas, lenguajes e imaginarios tradicionales) que describieron los celebrantes más tardíos e insurrectos de muertos que habían dejado sus huesos, sobre el que, en la época de *The Naked and the Dead*, *Catch-22*, *Slaughterhouse-Five* y *Gravity's Rainbow*, Fussell puede llamar propiamente la atención, puesto que dicho conjunto es estable, formal, y obsesivamente recurrente: el ritual de la memoria militar.

Así es como ciertos elementos imaginarios se desarrollan en nuestros espíritus, transformándose, y tranformándose socialmente, a partir de algo que simplemente sabemos que existe o que ha existido en algún lugar, en algo que es propiamente nuestro, en una fuerza capital de nuestra conciencia común. En el caso balinés, no se trata (al menos, no para nosotros) de recapturar el pasado, sino de interpretar lo extraño. A pesar de todo, se trata sólo de un detalle de género —una ficción articulada más en forma de etnografía que de historia; una cuestión complicada, pero no decisiva—. Cuando se atraviesan las líneas culturales mayores en el proceso de reelaboración interpretativa, se genera una sensación distinta del descubrimiento: la sensación de haber dado con algo, y no la de haberlo recordado; la sensación de una adquisición, y no la de una herencia. Sin embargo, ocurre lo mismo con el desplazamiento desde alguna escena de una experiencia singular (Flandes, 1915; Gianjar, 1847) a través de representaciones confusas de lo que allí sucedió que dieron lugar a figuraciones de la vida colectiva. Ciertamente, tampoco ocurre de otro modo cuando la escena original es artificial en lugar de ser, como decimos, «real» —*Emma* o *Mansfield Park*; o, pues eso

importa, la inmolación de viudas. Esa objeción altera el vocabulario. El episodio se halla todavía entre las inmediateces de una forma de vida y las metáforas de otra.

Al explorar este pasaje, los dogmas puristas diseñados para mantener los pretendidos universos de saber debidamente independientes hacen algo más que estorbar: resultan activamente erróneos. La noción de texto autointerpretativo, propia del ámbito literario, o la de determinación material de la conciencia, propia de las ciencias sociales, pueden tener su utilidad, o bien pueden carecer de ella; sin embargo, en la medida en que comprendemos el modo en que las construcciones de las imaginaciones de otros pueblos conectan con las de nuestra propia imaginación, tales nociones nos desvían precisamente hacia la dirección incorrecta —hacia un aislamiento de los aspectos forma-significado del problema de los contextos prácticos que les dan vida—. La aplicación de categorías críticas a los hechos sociales y de categorías sociológicas a las estructuras simbólicas no es una suerte de forma primitiva de error filosófico, ni tampoco una mera confusión entre arte y vida. Es el método adecuado para un estudio dedicado a concretar el modo en que el hecho en bruto de una particularidad cultural e histórica concuerda con el hecho igualmente en bruto de la accesibilidad transcultural y transhistórica —cómo lo radicalmente distinto puede ser ampliamente conocido sin por ello ser menos distinto; lo enormemente distante enormemente próximo sin por ello hallarse menos alejado.

Aun aliviada por el ingenio que sobrepasa a toda comprensión de las variedades más herméticas de la crítica literaria, o por esa deseada miopía llamada realismo que se da entre las variedades más duras de la ciencia social, la cosa es bastante difícil. Faulkner, cuya obra completa estaba en cierto sentido centrada en torno a este problema —sobre cómo unas imaginaciones particulares quedan oscurecidas por otras alejadas en la distancia cultural y temporal; cómo lo que sucede, las referencias a lo que sucede y las transfiguraciones metafóricas de las referencias a lo que sucede dentro de visiones generales, se acumulan, una encima de la otra, para producir un estado de ánimo a la vez más conocido, más incierto y más desequilibrado—, tenía un sentido tan exacto de las dificultades como cualquiera que haya escrito sobre ello. En *Absalom, Absalom!* —ese extraordinario entretejido de las narrativas maníacas de varios tipos de Sutpens, Coldfields y Compsons más o menos durante un siglo—, expone la cuestión con esa clase de desesperación de la que nadie que se dedique a este tipo de caza del sentido puede librarse por comple-

to. El padre de Quentin Compson le está diciendo a éste (que a su vez acaba de oír la historia de Rosa Coldfield sobre la epopeya de mestizaje, casi de incesto, de fratricidio y de asesinato de Sutpen) que su padre, el abuelo de Quentin, le dijo —al padre de Quentin— lo que el viejo Sutpen le había dicho cincuenta años antes —al abuelo de Quentin— sobre todo ello, cuando estalla toda su frustración:

> Así fue, suponiendo que el motivo pareciera suficiente al rústico Enrique, para no decir nada de Sutpen, que tenía más mundo que su hijo. Porque la existencia de la amante cuarterona y del hijo por cuyas venas corría aún un porcentaje de sangre negra, y la ceremonia morganática, eran partes integrantes del equipo de todo joven rico y libertino de Nueva Orleans, exactamente como los zapatos de charol. Pero el motivo parece demasiado fútil y el punto de honor exagerado, aun tratándose de esos espectrales gentileshombres que fueron nuestros antepasados nacidos en el Sur y llegados a la edad adulta alrededor de 1860.
>
> La cosa parece increíble; no puedo explicármela. Tal vez sea que ellos no se explicaron, y esos secretos estén vedados para nosotros. Nos quedan unas pocas historias que han pasado de boca en boca hasta llegar a nosotros; exhumadas del fondo de antiguos baúles y cofres vetustos, cartas sin encabezamiento ni firma, en las cuales hombres y mujeres que vivieron y respiraron se han transmutado en meras iniciales o sobrenombres creados por un cariño ya incomprensible para nosotros, y nos parece que leemos en sánscrito o en la lengua de los indios chocktaw. Entrevemos vagamente aquellos seres en cuya sangre viva estamos, dormidos, aguardando el instante de entrar en la vida, y a través de la asombrosa atenuación del tiempo se nos antojan grandes y heroicos, inexplicables y fuera del alcance del tiempo cuando ejecutan sus actos de pasión pura y sencilla violencia... Sí, Judith, Bon, Enrique, Sutpen: todos ellos. Allí están, pero les falta algo; son semejantes a una fórmula química extraída, junto con esas cartas olvidadas, del fondo de un viejo cofre; la tomamos con cuidado, el papel arcaico y plegado se hace pedazos, la letra borrosa, casi indescrifrable ya, está, sin embargo, plena de significado, su forma y su sentido nos son familiares, intuimos la presencia y el nombre de elementos sutiles y aromáticos, los mezclamos en la proporción indicada, pero nada sucede; volvemos a leer con porfiada insistencia, asegurándonos de que nada hemos olvidado ni equivocado, los mezclamos una y otra vez, y nada sucede; sólo están allí las palabras, los símbolos, los contornos vagos, inescrutables y serenos sobre el fondo terrible de un sangriento infortunio humano.[4]

Pero no todo es tan desesperado. Faulkner continúa vinculando sus fuerzas volátiles y sensibles una y otra vez, añadiendo piezas, llenando los relatos, y no sólo en las doscientas páginas largas de esta

novela, sino a través de su obra completa, reproduciendo la historia de esta imaginación moral particular (la suya, la de Oxford, la del Sur en el período de entreguerras), si no claramente, sí al menos con mayor claridad, si no de una forma enteramente descifrable, sí al menos no enteramente inescrutable. No se puede esperar más de esta clase de esfuerzo, pero se puede esperar eso. O, para citar directamente los versos de James Merrill (también su obra aborda el tema del tiempo, la memoria, los enigmas y las desconexiones culturales) que deliberadamente trunqué con anterioridad:

> ¿Perdido está, enterrado? ¿Una obra más desaparecida?
>
> Mas nada está perdido. O aún mejor: todo es traducción
> y cada pedazo de nosotros se encuentra perdido en ella.
>
> (O hallado —vagabundeo a través de las ruinas de S
> De vez en cuando, disfrutando de la paz.)[5]

III

Hallado en traducción. Como la gran guerra, el viejo sur, ese controvertido oso polar y el equívoco almuerzo en Donwell Abbey, el esplendor litúrgico balinés continúa suscitando sensaciones contradictorias en nuestros espíritus. Helms sólo fue uno de sus primeros observadores occidentales, del mismo modo que yo soy uno de los últimos. Entre nosotros, se pueden localizar soldados, administradores y técnicos del colonialismo holandés; una colección multinacional de pintores, músicos, bailarines, novelistas, poetas y fotógrafos expatriados; un grupo extraordinariamente eminente de filólogos y etnógrafos, desde V. E. Korn y Roelof Goris hasta Gregory Bateson y Margaret Mead; varios tipos de misioneros, muchos de los cuales fueron también excelentes eruditos y poseedores de resueltas opiniones; y por supuesto, una de las más grandes invasiones turísticas de los tiempos modernos, una muchedumbre de hombres ávidos de sensaciones que Peter Arno, el caricaturista del *New Yorker*, plasmó como nadie en una viñeta en la que un hombre, apoyado con ansia sobre el mostrador de una agencia de viajes, preguntaba: «¿Es Bali... ejem... todavía Bali?».

Por supuesto, todavía lo es: ¿qué otra cosa podría ser? Y a pesar de todos los cambios que se han sucedido desde 1847 (en primer lu-

gar, la población se ha triplicado; en segundo, ha aparecido el automóvil; en tercero, se han ocultado los senos que el *gentleman* codiciaba), la desconcertante confusión de belleza sensual, crueldad dramática e impasividad moral que Helms captó en su día se ha mantenido como el carácter más acusado de su vida. Como Helms esperaba, los holandeses suprimieron la inmolación de viudas (aunque parece que existen ejemplos clandestinos de tal práctica en una fecha tan reciente como los años 30 del presente siglo), pero difícilmente pudieron suprimir la sensibilidad de la que dicha práctica era expresión, al menos no sin transformar la sociedad en su conjunto, algo que su dignidad les impidió ni siquiera considerar. Persiste la tensión entre la imagen paradisíaca de Bali —«la isla de los dioses», «la tierra de los mil templos», «el último paraíso», «el amanecer del mundo», y todo eso— y el bajo rítmico del horror desapasionado que todos, pero especialmente los residentes más sentimentales de la isla, oyeron agitarse más pronto o más tarde en medio del encanto. Y no sé por qué, recién llegados con nuestros esquemas de parentesco y nuestras cámaras, nos sentimos mucho más cómodos con ésta de lo que Helms lo estaba cuando se tropezó con ella, curioso y desarmado, en Gianjar, en una mañana por lo demás ordinaria —entretanto, al ser más conscientes de la fascinación terriblemente inquietante, casi obsesiva, que ha ejercido sobre nosotros, esa tensión ha crecido en cierto modo.

A partir del momento en que la vida imaginativa de Bali ha quedado realmente interconectada con la de Occidente, un fenómeno acaecido principalmente en este siglo, dicha conexión se ha producido por nuestra parte gracias a la extraña relación (extraña en la medida en que no conozco ningún otro pueblo que la comparta) que mantenemos con el estatuto moral del genio artístico: ¿De dónde viene?, ¿cómo podemos abordarlo? ¿qué nos ha de proporcionar? (En el caso de Bali, ha resultado de otro modo: su *daimon* es el rango, y no la creatividad, y los vencemos fácilmente en esa puntuación.) En tanto metáfora de nuestros tiempos, la isla ha funcionado como la imagen real de una sociedad en la que el impulso estético ha gozado de verdadera libertad, la expresión sin trabas de su naturaleza interior. El problema es que, al parecer, esa imagen sirve tan bien para la concepción del arte del tipo «la perfección de la humanidad» que asociamos con los idealistas alemanes como para el tipo «flor del mal» que asociamos con los simbolistas franceses. Y es esa coincidencia asiática de opuestos europeos, un detalle de alta erudición que parece ser difícil de ignorar, la que nos aturde y fascina.

El aspecto idealista resulta bastante claro: el papel más prominente que la isla ha jugado en nuestra imaginación ha sido el de servir de Arcadia estética: una sociedad natural de artistas autodidactas y de arte espontáneo, que existe realmente con el ropaje adecuado sobre un paisaje idóneo. El baile, la música, las máscaras, el teatro de sombras, la escultura, la gracia imponente del porte, del habla y de los movimientos, incluso la complejidad aún más imponente de los ritos, de los mitos, de la arquitectura y de la cortesía, así como, en los años veinte y treinta, un sorprendente estallido de pintura de caballete absolutamente original, ha suscitado en nosotros la visión de una cultura popular profundamente creativa en la que el arte y la vida, al menos en ciertos lugares, son una misma cosa. «Cada balinés», nos asegura el más reciente de una larga línea de *livres des belles images* franceses, «...es un artista, pero un artista anónimo cuyo talento creativo está integrado en el de la comunidad, y que no tiene sino un vago sentido de su propio poder creativo».[6] «La balinesa puede ser descrita como una sociedad de artistas», escribe el antropólogo inglés Geoffrey Gorer en un tono más magistral, en 1936, «...el arte balinés está vivo, en constante desarrollo».[7] Y todavía con anterioridad, en 1922, Karl With, el historiador del arte alemán, descubre el *Jugendstil* por el milagro de todo ello:

> El lenguaje balinés no posee un término para designar el arte, ni tampoco para el artista. Y aun así, la vida de este pueblo rebosa de una floreciente riqueza de festivales, templos, imágenes, joyas y decoraciones, ofrendas que son testimonio de un extravagante placer por la elaboración y el juego de formas. Un torrente de fantasía, una plenitud de formas y una tremenda fuerza expresiva brotan de las manos, corazones y cuerpos de este pueblo, inundándolo todo. Lleno de inmediatez, cubierto de una sensualidad sagrada, saturado de fecundidad, un verdadero delirio vital se origina del arte natural de estos campesinos, que continuamente se renueva a sí mismo...
>
> Oh, los artistas de nuestro tiempo, mártires aislados que no encuentran respuestas ni una comunidad que los acoja. La vida paraliza a quienes convierten su soledad y pobreza en abundancia; a quienes se consumen en la frialdad de su entorno; a quienes casi quedan mutilados por la desolación de la vida que les rodea; a quienes pueden encontrar satisfacción y consuelo, no en sí mismos, sino únicamente por medio del objeto de su creación; a quienes se ven obligados a trabajar, quebrantando su autoexpresión, exclusivamente orientados hacia un arte desquiciado; a quienes se revuelcan en sí mismos y pierden por ese motivo su fuerza, su conciencia y su realidad.
>
> Ahora, comparados con ellos, se hallan los felices y anónimos artis-

> tas de Bali, donde el campesino consume sus tardes ociosas tallando una figura de madera; donde los niños pintan adornos multicolores en hojas de palmera; donde una familia aldeana monta una torre fúnebre multicolor misteriosamente compleja; donde las mujeres, en honor a los dioses y para su propio deleite, se decoran como diosas, dibujando ofrendas en enormes y llamativos bodegones; donde el campesino que pasea por sus campos tiene el porte de un dios, y por consiguiente la inspiración necesaria para cincelar la imagen de éste en el templo, o bien para esculpir la máscara del espíritu del dios, mientras los vecinos toman a su cargo su campo y su familia hasta que él finalice su obra y retorne a sus tareas de campesino; donde, del vacío del impulso festivo, surge una comunidad apasionada a través de la ceremonia, la danza, las escenificaciones y la construcción de templos.[8]

Y así sucesivamente: esta imagen —el sueño de Schiller de una existencia totalmente estetizada— podría reproducirse, de una forma u otra, literalmente en docenas de obras europeas y norteamericanas de toda clase de géneros y de todos los niveles posibles de seriedad. Bali, como remarcó mordazmente Korn, ha tenido a su propia reputación en contra de sí.

Y no se trata de que esta reputación sea completamente falsa (al menos, hay bastante más de verdad en ella de lo que yo, profesionalmente inmunizado contra la idea del buen salvaje, podría haber creído posible); se trata de que no es la única que lo es. Drier observa que algunos de los productos de toda esa creatividad —no sólo la cremación, sino la danza de la hechicera y el dragón, con su bruja destructora y sus jóvenes en trance que se abalanzan sobre sus pechos blandiendo puñales; la brujería, que es endémica en Bali, y que está llena de imágenes de perversión y de salvaje brutalidad; el refinado e incluso insensato odio animal de ese fervor popular por la pelea de gallos— han conducido a visiones menos afables de las cosas. De este modo, disponemos de enfoques similares de la vida social a partir de la cual emerge la creatividad —el faccionalismo generalizado, la arrogancia de casta, el ostracismo colectivo, la inconstancia maternal—. Y en algunos de los acontecimientos más relevantes de la historia reciente —el suicidio masivo con el que las clases gobernantes recibieron la entrada holandesa en 1906 (avanzaban, puros y ciegos, vestidos al modo de los sacrificios crematorios, por el exterior de sus palacios, directamente hacia los cañones, rifles y espadas); el asesinato masivo, esto es, campesinos matando a campesinos al grito de «comunismo», tras la caída de Sukarno en 1965 (algunas estimaciones hacían ascender la cifra a cincuenta mil muertos, lo que aquí

podría equivaler a medio millón; en una de las aldeas en la que yo residí pocos años antes, treinta familias de un total de setenta fueron incineradas en una sola noche)—. Las llamas de Helms todavía existen junto a las torres, y las viudas caídas en desgracia junto a las palomas que remontan el vuelo, los bárbaros espectáculos junto a las brillantes excursiones campestres. Y unas y otras parecen tan inseparables como siempre.

Ciertamente, no puedo proseguir esta conjunción de Shangri-La y Pandemónium más allá de este punto; el grado en que afecta a las concepciones, ya sean etéreas o satánicas, de la naturaleza del genio artístico; lo que en ella encontramos de nosotros mismos en traducción. Ni tampoco puedo trazar, más allá de los ejemplos tangenciales ya expuestos, el papel que ha desempeñado en la historia de nuestra imaginación. Simplemente quiero insistir en que ha desempeñado un papel determinado: seguramente menor en comparación a las ironías de la Primera Guerra Mundial o a las influencias de culturas asiáticas más importantes como la china o la india, pero en todo caso real, aún no excesivo, y a su propio modo eficaz. Y, por consiguiente, el etnógrafo de Bali, al igual que el crítico de Austen, ha de tratar entre otras cosas de investigar lo que el profesor Trilling, en su último, tortuoso e inacabado ensayo, calificó como uno de los misterios significativos de la vida del hombre en cultura: cómo es posible que las creaciones de otros pueblos puedan ser tan absolutamente suyas y sin embargo formar parte tan profundamente de nosotros.

CAPÍTULO 3

«DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL NATIVO»: SOBRE LA NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO

I

Hace ya algunos años un pequeño escándalo irrumpió en la escena de la antropología: una de sus figuras ancestrales contó la verdad en un lugar público. Como corresponde a un ancestro, lo hizo con carácter póstumo, y gracias a la decisión de su viuda más que a la suya propia, con el resultado de que un buen número de esos sujetos de buen talante que siempre se hallan entre nosotros se pusieron inmediatamente a gritar que ella, la viuda de un matrimonio endógamo, había revelado secretos clánicos, profanado un ídolo, defraudado a los suyos. ¿Qué pensarán los niños, por no decir nada de los legos en la materia? No obstante, el motín no concluyó con esas protestas ceremoniales; al fin y al cabo, la maldición ya estaba echada. Casi en el mismo sentido en que *The Double Helix* de James Watson expuso la forma en que los biofísicos llevaban a cabo su trabajo, *A Diary in the Strict Sense of the Term** de Bronislaw Malinowski dio cumplida cuenta de cuán inverosímil resulta el trabajo de los antropólogos. El mito del investigador de campo camaleónico, mimetizado a la perfección en sus ambientes exóticos, como un milagro andante de empatía, tacto, paciencia y cosmopolitismo, fue demolido por el hombre que tal vez más hizo por crearlo.

Naturalmente, la disputa que suscitó la publicación del *Diario* se concentró en los aspectos superficiales, y como era de esperar, soslayó las partes esenciales. Parece que gran parte del revuelo lo causó el mero descubrimiento de que Malinowski no era, por decirlo con delicadeza, un chico modélico. Tenía cosas bastante groseras que decir acerca de los nativos con los que convivía, y les dedicó rudas palabras. Su estancia en el terreno transcurrió entre enormes deseos

* Bronislaw Malinowski, *Diario de campo en Melanesia*, Madrid, Júcar, 1989 (trad. Alberto Cardín). (T.)

de hallarse en otra parte, y el *Diario* proyectó la imagen de un hombre extremadamente descortés. (Asimismo, proyectó la imagen de un hombre consagrado a una extraña vocación hasta el punto de autoinmolarse, aunque esa imagen pasara más desapercibida.) La controversia se produjo al centrar la atención en la talla moral de Malinowski (o en la ausencia de ésta), mientras se ignoraba la cuestión verdaderamente importante que planteaba su libro; esto es, si, como nos habían enseñado a creer, el antropólogo no recurre a algún tipo de sensibilidad extraordinaria, a una capacidad casi sobrenatural para pensar, sentir y percibir como un nativo (me apresuro a señalar que empleo esa palabra «en el sentido estricto del término»), ¿cómo se alcanza el conocimiento antropológico del modo en que piensan, sienten y perciben los nativos? El problema que el *Diario* presenta con una fuerza que tal vez sólo un etnógrafo en el terreno puede apreciar, no es moral. (La idealización moral de los investigadores de campo es en primera instancia simple sentimentalismo, cuando no autocongratulación o mero pretexto gremial.) En realidad, el problema es epistemológico. Si hemos de asumir —como en mi opinión debemos hacer— la exigencia de ver las cosas desde el punto de vista del nativo, ¿qué ocurre cuando ya no podemos pretender una forma única de proximidad psicológica, una suerte de identificación transcultural con nuestro objeto? ¿Qué le sucede al *verstehen* cuando el *einfühlen* desaparece?

En realidad, este problema de carácter general ha fomentado la discusión metodológica en la antropología en los últimos diez o quince años; la voz de ultratumba de Malinowski simplemente antepone la faceta humana del problema sobre y por encima de la profesional. Las formulaciones que ha recibido el problema han sido muy variadas: descripciones «internas» frente a las «externas», o en «primera persona» frente a las realizadas en «tercera persona»; teorías «fenomenológicas» frente a las «objetivistas», o «cognitivas» frente a las «conductistas»; o tal vez con mayor frecuencia, análisis «emic» frente a análisis «etic», oposición que deriva de la distinción que la lingüística ha establecido entre la fonémica y la fonética, donde la fonémica clasifica los sonidos de acuerdo con sus funciones internas en el lenguaje, mientras la fonética los clasifica de acuerdo con sus propiedades acústicas como tales. Pero quizás la forma más simple y fácilmente apreciable de plantear dicha cuestión a partir de una distinción fue la que formuló, para sus propias investigaciones, el psicoanalista Heinz Kohut, que distinguió entre lo que él mismo denominó conceptos de «experiencia próxima» y de «experiencia distante».

Poco más o menos, un concepto de experiencia próxima es aquel que alguien —un paciente, un sujeto cualquiera o en nuestro caso un informante— puede emplear naturalmente y sin esfuerzo alguno para definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan, etcétera, y que podría comprender con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar por otras personas. Un concepto de experiencia distante es, en cambio, aquel que los especialistas de un género u otro —un analista, un experimentalista, un etnógrafo, incluso un sacerdote o un ideólogo— emplean para impulsar sus propósitos científicos, filosóficos o prácticos. El «amor» es un concepto de experiencia próxima, mientras la «catexis objetual» lo es de experiencia distante. La «estratificación social», y tal vez para muchos pueblos del mundo incluso la «religión» (y ciertamente un «sistema religioso»), son conceptos de experiencia distante; en cambio, la «casta» y el «Nirvana» son de experiencia próxima, cuando menos para los hindúes y budistas.

Ciertamente, la diferencia es de grado, y no se caracteriza por una oposición polar —el «miedo» es más un concepto de experiencia próxima que la «fobia», y la «fobia» lo es más que la «disintonía del ego»—. Asimismo, la diferencia no es normativa, al menos por lo que se refiere a la antropología (la poesía y la física son otra cuestión), en el sentido de que un tipo de concepto ha de ser preferido como tal por encima del otro. La reclusión en conceptos de experiencia próxima deja a un etnógrafo en la inmediatez, enmarañado en lo vernacular. En cambio, la reclusión en conceptos de experiencia distante lo deja encallado en abstracciones y asfixiado en la jerga. La verdadera cuestión (aquella que Malinowski planteó al demostrar que, por lo que respecta a los «nativos», no es necesario ser uno de ellos para conocerlos) reside en los papeles que desempeñan ese par de conceptos en el análisis antropológico. O, más exactamente, en cómo deben desplegarse esos conceptos en cada caso para producir una interpretación de la forma en que vive un pueblo que no sea prisionera de sus horizontes mentales, como una etnografía de la brujería escrita por una bruja, ni se mantenga sistemáticamente ajena a las tonalidades distintivas de sus existencias, como una etnografía de la brujería escrita por un geómetra.

Plantear la cuestión de este modo —preguntándose por el rumbo que ha de tomar el análisis antropológico y por la forma de articular sus resultados, en lugar de plantear la constitución psíquica que necesitan tener los antropólogos— reduce el misterio de lo que significa «ver las cosas desde el punto de vista del nativo». No obstan-

te, esto no hace más fácil el análisis, ni tampoco disminuye la exigencia de penetración que debe mostrar el investigador de campo. Comprender conceptos que, para otro pueblo, son de experiencia próxima, y hacerlo de un modo lo suficientemente bueno como para colocarlos en conexión significativa con aquellos conceptos de experiencia distante con los que los teóricos acostumbran a captar los rasgos generales de la vida social, resulta sin duda una tarea al menos tan delicada, aunque un poco menos mágica, como ponerse en la piel de otro. La cuestión no estriba en situarse en cierta correspondencia interna de espíritu con los informantes. Ya que sin duda prefieren, como el resto de nosotros, hacer las cosas a su modo, no creo que les entusiasme demasiado un esfuerzo semejante. Más bien, la cuestión consiste en descifrar qué demonios creen ellos que son.

Por supuesto, en cierto sentido, nadie conoce esa respuesta mejor que ellos mismos; de ahí la pasión por nadar en la corriente de su experiencia, así como la ilusión que de algún modo uno pone en ello. Sin embargo, en otro sentido, ese tópico no es, sencillamente, cierto. La gente emplea los conceptos de experiencia próxima de modo espontáneo, con naturalidad, como lo harían coloquialmente; no reconocen, excepto momentáneamente y en escasas ocasiones, que después de todo se ven implicados ciertos «conceptos». Eso es lo que significa la experiencia próxima —que las ideas y las realidades sobre las que éstas informan se hallan natural e indisolublemente vinculadas—. ¿De qué otra forma podría denominarse a un hipopótamo? Si los dioses son poderosos, ¿por qué no los habríamos de temer? El etnógrafo no percibe, y en mi opinión difícilmente puede hacerlo, lo que perciben sus informantes. Lo que éste percibe, y de forma bastante incierta, es lo que ellos perciben «de» — o «por medio de», o «a través de»... o como quiera expresarse esa palabra—. En un mundo de ciegos (que no son tan distraídos como parecen), el tuerto no es rey, sino simple espectador.

Ahora, para dar a todo esto mayor concreción, quiero volver por un instante a mi propio trabajo que, a pesar de todas sus faltas, tiene al menos la virtud de ser mío —lo que, en discusiones de este tipo, ofrece considerables ventajas—. En las tres sociedades que he estudiado con cierta profundidad, la javanesa, la balinesa y la marroquí, me he dedicado, entre otras cosas, a tratar de determinar el modo en que las gentes que allí viven se definen como personas, qué se esconde tras la idea que tienen (aunque, como ya he señalado, sólo la hayan concretado a medias) de su propio carácter javanés, balinés o marroquí. Y en cada caso, he pretendido investigar ese estrecho

círculo de nociones, no imaginándome que yo poseía la identidad de algún otro (ya fuese un campesino arrocero o un jeque tribal) para observar luego lo que pasaba por mi cabeza, sino descubriendo y analizando las formas simbólicas —palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— en los términos en que, en cada lugar, la gente se representa realmente a sí misma y entre sí.

De hecho, el concepto de persona es un vehículo excelente para examinar la cuestión del modo en que podemos introducirnos en el estado de ánimo de otro pueblo. En primer lugar, uno se siente razonablemente seguro al señalar que algún tipo de concepto de esta índole existe en una forma reconocible en todos los grupos sociales. Las nociones sobre lo que las personas son pueden, a nuestros ojos, parecer en ocasiones bastante extrañas. Las personas pueden concebirse como si se desplazasen nerviosamente en la noche, tomando la forma de luciérnagas. Puede creerse que los elementos esenciales de sus psiques, tales como el odio, se hallan alojados en negros cuerpos granulares en el interior de sus hígados, y que éstos sólo se hacen evidentes tras la autopsia. Pueden compartir su destino con bestias *doppelgänger*, de modo que cuando la bestia caiga enferma o muera, ellos también lo hagan. No obstante, cierta concepción de lo que es el individuo humano, en tanto opuesto a una roca, a un animal, a una tempestad o a un dios, es, por lo que puedo observar, universal. Con todo, al mismo tiempo, y como sugieren esos ejemplos informales, las concepciones reales implicadas varían de un grupo al siguiente, y a menudo bruscamente. La concepción occidental de la persona como un universo limitado, único y más o menos integrado motivacional y cognitivamente, como un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado en un conjunto característico y opuesto por contraste tanto a otros conjuntos semejantes como a su *background* social y natural, es, por muy convincente que pueda parecernos, una idea bastante peculiar en el contexto de las culturas del mundo. En lugar de intentar situar la experiencia de otros en el marco de una concepción semejante, que es de hecho lo que usualmente supone la tan cacareada «empatía», comprender tales experiencias exige renunciar a la aplicación de esa concepción y observarlas en el marco de su propia idea de lo que es la conciencia de sí. Y al menos en el caso de Java, Bali y Marruecos, esa idea difiere marcadamente, no sólo de la nuestra, sino, de forma no menos dramática e instructiva, entre unas y otras.

II

En Java, donde estuve trabajando en los años cincuenta, permanecí en un enclave de pequeñas dimensiones, en una pobre localidad del interior; ésta tenía dos calles de tiendas y oficinas de madera blanquecina, sin protección alguna, y tras éstas se amontonaban atropelladamente unas chabolas construidas con el aún menos sustancial bambú; el conjunto estaba rodeado por un gran semicírculo de atestadas aldeas, dedicadas al cultivo del arroz. La tierra era insuficiente, los oficios escaseaban, la política manifestaba una gran inestabilidad, la higiene brillaba por su ausencia, los precios aumentaban día a día, y la vida estaba en general lejos de resultar halagüeña, pues se vivía en una especie de estancamiento en el que, y como señalé en una ocasión, al reflexionar sobre la curiosa mezcolanza de retazos tomados de la modernidad y de reliquias exhaustas de la tradición que caracterizaba al lugar, el futuro se antojaba tan remoto como el pasado. No obstante, en medio de esta escena deprimente se percibía una vitalidad intelectual absolutamente asombrosa, una pasión realmente filosófica, y además popular, por seguir la pista de los enigmas de la existencia directamente sobre el terreno. Campesinos indigentes discutían cuestiones referentes a la libertad del deseo, comerciantes iletrados discurseaban sobre las propiedades de Dios, los jornaleros disponían de teorías acerca de las relaciones entre razón y pasión, la naturaleza del tiempo o la fiabilidad de los sentidos. Y, tal vez de modo más importante, se exploraba el problema del *self* —su naturaleza, función y modos de operación— con esa especie de intensidad reflexiva que entre nosotros sólo puede hallarse en los escenarios más rebuscados.

Las ideas centrales en cuyos términos discurría esta reflexión, y que por tanto definían tanto sus fronteras como la opinión javanesa sobre lo que es una persona, se disponían en dos series de contrastes de origen religioso, uno entre lo «interno» y lo «externo», y otro entre lo «refinado» y lo «vulgar». Por supuesto, estas apostillas son toscas e imprecisas; el objeto de cualquier discusión era determinar exactamente el significado de los términos implicados, explicando sus matices de sentido. Pero conjuntamente, formaban una concepción característica del *self* que, lejos de ser simplemente teórica, proporcionaba los términos mediante los que los javaneses se percibían entre sí y, por supuesto, a sí mismos.

Las palabras «interno» y «externo», *batin* y *lair* (términos tomados, en realidad, de la tradición sufí del misticismo islámico, aun-

que reelaborados localmente), hacen referencia, por un lado, al dominio sensual de la experiencia humana, y por otro, al dominio empírico del comportamiento humano. Me apresuro a señalar que no tienen nada que ver con «alma» y «cuerpo» en nuestra acepción, para los que de hecho existen muchas otras palabras con muchas otras implicaciones. *Batin*, el concepto «interno», no se remite a la sede de una espiritualidad enclaustrada escindida o escindible del cuerpo, ni siquiera a una unidad limitada, sino a la vida emocional que, por lo general, poseen los seres humanos. Se trata de la corriente borrosa y movediza de sentimiento subjetivo percibida directamente en toda su inmediatez fenoménica, pero que se considera que es, al menos en sus raíces, idéntica en todos los individuos, cuya individualidad suprime de este modo. Y, de forma similar, *lair*, el concepto «externo», no tiene nada que ver con el cuerpo en cuanto objeto, ni siquiera en cuanto objeto experimentado. Más bien, se refiere a esa parte de la vida humana que, en nuestra cultura, asumen como límite de su estudio los conductistas estrictos —las acciones externas, los movimientos, las posturas, el habla—, concebida de nuevo en su esencia como algo invariable de un individuo a otro. Por consiguiente, se considera que estas dos clases de fenómenos —sentimientos internos y acciones externas— no constituyen funciones una de la otra, sino que forman dominios independientes del ser que han de situarse en su propio orden independiente.

En conexión con este «ordenamiento propio» entra en juego el contraste entre *alus*, palabra que significa «puro», «refinado», «distinguido», «exquisito», «etéreo», «sutil», «civilizado» o «culto», y *kasar*, que significa «mal educado», «violento», «inculto», «grosero», «insensible» o «vulgar». La meta es ser *alus* en ambos dominios del *self*. En el dominio interno, eso supone asumir una disciplina religiosa, en buena parte, aunque no en su todalidad, mística. En el dominio externo, supone someterse a la etiqueta, cuyas reglas no sólo están extraordinariamente elaboradas en Bali, sino que prácticamente tienen cierta fuerza de ley. Por medio de la meditación, el hombre civilizado reduce su vida emocional a una especie de constante murmullo; por medio de la etiqueta, protege su vida de desorganizaciones exteriores y regulariza su comportamiento externo de tal modo que aparece ante los demás como una colección predecible, tranquila, elegante y bastante disponible de movimientos coreografiados y de formas de habla instituidas.

Además, ese ordenamiento implica muchas otras cosas, ya que conecta tanto con una ontología como con una estética. Sin embargo,

por lo que se refiere a nuestro problema, la consecuencia es una concepción desdoblada del *self*, por un lado una expresión no gestualizada de unos sentimientos y por el otro una gestualización insensible. Un mundo interior de emociones inexpresivas y un mundo exterior de comportamientos instituidos, enfrentados como dominios claramente distintos, y donde cualquier persona particular no es, por así decirlo, sino el punto de confluencia momentáneo de esa confrontación, una expresión pasajera de su existencia, separación y necesidad permanentes de conservar el nuevo orden. Sólo cuando se ha observado, como es mi caso, a un hombre joven cuya esposa —una mujer que de hecho poseía desde la infancia, y que había llegado a ser el centro de su vida— ha muerto súbitamente y de forma inexplicable, que está saludando a todo el mundo con una resuelta sonrisa, pidiendo disculpas formales por la ausencia de su mujer, y que intenta, por medio de técnicas místicas, allanar, como él mismo apunta, las colinas y valles de su emoción hasta lograr una llanura uniforme y nivelada («Esto es lo que tienes que hacer», me dijo, «permanecer calmado por dentro y por fuera»), puedes, frente a nuestras propias nociones sobre la honestidad intrínseca del sentimiento profundo y la importancia moral de la sinceridad personal, llegar a asumir seriamente la posibilidad de una concepción semejante de la conciencia de sí y apreciar, por muy inaccesible que te resulte, esa suerte de fuerza que le es propia.

III

Bali, en donde inicialmente trabajé en otra pequeña ciudad de provincias (aunque esta vez menos desorientada y degradada que la anterior) para hacerlo más tarde en una aldea de las tierras altas poblada por fabricantes de instrumentos musicales altamente especializados, es por supuesto similar a Java en muchos sentidos, isla con la que compartió una cultura común hasta el siglo XV. No obstante, en un nivel más profundo, al haber conservado la cultura hindú mientras que Java se había, al menos nominalmente, islamizado, resulta bastante diferente. La vida ritual, compleja y obsesiva —hindú, budista y polinésica casi en iguales proporciones—, cuyo desarrollo se vio más o menos truncado en Java, al permitir que su espíritu índico se volviera reflexivo y fenoménico —incluso quietista— en el modo que ya he descrito, floreció en Bali hasta alcanzar una escala y extravagancia que ha impresionado al mundo, y ha he-

cho del balinés un pueblo que tiene una concepción del *self* comparativamente mucho más dramatúrgica. Lo que la filosofía es para Java, el teatro lo es para Bali.

En consecuencia, en Bali se observa un intento persistente y sistemático de estilizar todos los aspectos de expresión personal, hasta tal punto que se sustituye lo idiosincrásico, lo característico del individuo como persona física, psicológica o biográfica, en favor de la posición que se le ha asignado en ese espectáculo continuo y, al parecer, inmutable, que es la vida balinesa. Son los personajes, y no los actores, los que perduran; además, son los personajes, y no los actores, los que, en sentido estricto, existen realmente. Físicamente, los hombres vienen y van, como meros episodios en una historia de azares a la que incluso ellos mismos conceden escasa importancia. Sin embargo, permanecen las máscaras que llevan, el escenario que ocupan, el papel que desempeñan, y, lo que es más importante, el espectáculo que ponen en escena, que incluye, no la fachada, sino la sustancia de las cosas, y no en menor grado el propio *self*. La visión de viejo actor de Shakespeare que habla de la vanidad de toda acción ante la muerte —el mundo entero es un escenario, y nosotros no somos sino pobres actores, satisfechos con pavonearnos cuando nos corresponde, etcétera— no tiene sentido aquí. No hay ficción; por supuesto, los actores fallecen, pero no la representación, y es ésta última, lo representado y no el que representa, la que realmente importa.

De nuevo, todo esto no se lleva a cabo en virtud de una cierta fórmula general que el antropólogo, en su versatilidad espiritual, capte de algún modo, sino mediante un conjunto de formas simbólicas fácilmente observables: un repertorio elaborado de designaciones y títulos. El balinés posee al menos doce clases principales de designaciones aplicables, precisas y categóricas, que cualquier persona puede aplicar a otra (o, por supuesto, a sí misma) para clasificarla entre sus prójimos. Existen registros según el orden de nacimiento, términos de parentesco, títulos de casta, indicadores de sexo, tecnónimos y así sucesivamente, cada uno de los cuales es, no una mera colección de etiquetas útiles, sino un sistema terminológico característico y restringido de gran complejidad interna. Cuando se aplica una de tales designaciones o títulos (o, como es más común, varias de éstas a la vez) a alguien, se le define por consiguiente como un punto determinado en un modelo invariable, como un ocupante temporal de un lugar cultural particular, notablemente intemporal. De este modo, en Bali, identificar a alguien, sea uno mismo o cualquier otro, significa

ubicarlo dentro de ese reparto de personajes —el «rey», la «abuela», el «nacido en tercer lugar», el «brahman»—, del que se compone inevitablemente el drama social, como si se tratase de la obra de una compañía itinerante —*Charley's Aunt* o *Springtime for Henry*.

Por supuesto, el drama no es una farsa, y en especial, no es una farsa travestida, aunque comparte ciertos elementos con ésta. Se trata de una representación de la jerarquía, de un teatro del estatus. Sin embargo, por importante que sea, eso no puede investigarse aquí. El hecho evidente es que, tanto en sus estructuras como en sus modos de operación, los sistemas terminológicos conducen a una concepción de la persona humana que es adecuadamente representativa de un tipo genérico, y no una criatura única con un destino privado. Observar cómo hacen esto los balineses, cómo tienden a oscurecer las meras materializaciones —biológicas, psicológicas, históricas— de la existencia individual en favor de cualidades jerárquicas estandarizadas, implicaría un extenso análisis. Pero tal vez un sencillo ejemplo, simple y además simplificado, resulte suficiente para sugerir el modelo.

Todos los balineses reciben lo que podría denominarse nombres según el orden de nacimiento. Hay cuatro tipos, el «nacido en primer lugar», el «nacido en segundo lugar», el «nacido en tercer lugar» y el «nacido en cuarto lugar», tras los que vuelve a iniciarse el ciclo, por lo que el quinto es llamado nuevamente «nacido en primer lugar», el sexto «nacido en segundo lugar», etc. Además, esos nombres se conceden independientemente de la suerte que corra el niño. Los niños fallecidos, incluso los que ya nacen muertos, cuentan en esa serie, por lo que, de hecho, en una sociedad como ésta, que aún posee tasas de natalidad y mortalidad altas, los nombres realmente no nos informan de nada muy fidedigno acerca de las relaciones según el orden de nacimiento de los individuos concretos. Entre un grupo de hermanos, alguien llamado «nacido en primer lugar» puede realmente ser el primero, el quinto o el noveno en el orden de nacimiento, aunque, si alguno de ellos desaparece, todo se complica, por lo que alguien llamado «nacido en segundo lugar» puede ser de hecho más viejo que el primero. El sistema de designación de nombres según el orden de nacimiento no identifica a los individuos como individuos, ni se lo propone; lo que hace es sugerir que, para todas las parejas con capacidad de engendrar hijos, los nacimientos forman una sucesión circular de «primeros», «segundos», «terceros» y «cuartos», la interminable repetición en cuatro estadios de una forma imperecedera. Físicamente, los hombres aparecen y desaparecen en

razón de su longevidad, pero socialmente, las figuras de la representación son eternamente las mismas, pues nuevos «primeros», «segundos», etc., surgen del mundo intemporal de los dioses para reemplazar a aquellos que, al morir, se disuelven una vez más dentro de él. Yo diría que todos los sistemas de designación y títulos funcionan del mismo modo: representan los aspectos más temporales de la condición humana como ingredientes de un presente eterno y teatralizado.

Aun así, esa sensación que tienen los balineses de hallarse siempre sobre un escenario no es en modo alguno vaga o inefable. De hecho, se halla perfectamente resumida en lo que seguramente es uno de sus conceptos de experiencia próxima: *lek*. *Lek* ha sido traducido, en ocasiones de forma incorrecta, de diversos modos («deshonra» constituye la tentativa más común); pero lo que realmente significa tiene que ver con lo que llamamos miedo escénico. Por supuesto, el miedo escénico consiste en el temor de que, por falta de destreza o de autocontrol, o incluso por mero accidente, no pueda mantenerse una ilusión estética, miedo a que el actor revele su papel. Esfumada la distancia estética, la audiencia (y el actor) pierde de vista a Hamlet y divisa, de forma incómoda para todos los implicados, al inepto de John Smith penosamente caracterizado como príncipe de Dinamarca. En Bali, las cosas suceden de forma similar: lo que se teme es que la actuación pública que se le exige a alguien por su posición cultural pueda resultar una chapuza, y que la personalidad —como nosotros la llamaríamos, pero que los balineses, al no creer en una cosa semejante, no lo harían— del individuo pueda abrirse camino hasta disolver su identidad pública estandarizada. Cuando esto sucede, como en ocasiones, la inmediatez del momento se percibe con una intensidad atroz, y los hombres se convierten repentinamente y de mala gana en criaturas, encerradas en su mutua turbación, como si cada uno de ellos hubiera tropezado con la desnudez de los demás. Efectivamente, es el miedo al paso en falso, con la salvedad de que las probabilidades de que éste se produzca son mucho mayores, debido a la extraordinaria ritualización de la vida cotidiana, que mantiene el trato social en unos canales deliberadamente estrechos, y que protege el sentido dramatúrgico del *self* contra la amenaza disruptora implícita en la inmediatez y espontaneidad que ni siquiera el ceremonialismo más apasionado puede erradicar enteramente de los encuentros cara a cara.

IV

Marruecos, extrovertido, fluido, activista, masculino, informal hasta el exceso, más próximo a la aridez de Oriente Medio que a la exuberancia del sudeste asiático, una especie de Salvaje Oeste sin los salones ni los transportes de ganado, es en conjunto otro hervidero de *selves*.* En este caso, mi trabajo, que se inició a mediados de los sesenta, se centró en torno a un pueblo moderadamente grande (casi una ciudad pequeña) situado en las estribaciones del Medio Atlas, aproximadamente a unos treinta quilómetros de Fez. Es un antiguo emplazamiento, fundado probablemente en el siglo X, e incluso posiblemente antes. Posee murallas, puentes, esbeltos minaretes que elevan las plataformas de llamada a la oración de la clásica ciudad islámica, y, al menos desde lejos, resulta un lugar bastante bonito, un punto irregularmente ovalado de un blanco deslumbrante en el verde profundo de un oasis de olivares, con las montañas, ásperas y rocosas, cerniéndose inmediatamente a su espalda. Desde dentro resulta menos agradable, aunque sí más excitante: un laberinto de callejones y pasadizos abovedados, tres cuartas partes de los cuales no tienen salida, encajonados por casas y bazares que hacen las veces de murallas, y llenos de una variedad sencillamente asombrosa de seres humanos muy vigorosos. Árabes, bereberes y judíos; sastres, pastores y soldados; oficinistas, mercaderes, gentes de las tribus circundantes; ricos, millonarios, pobres, desahuciados; nativos, inmigrantes, falsos franceses, medievalistas inflexibles, y en algún lugar, y de acuerdo con el censo oficial de 1960, un judío desempleado que era piloto de aeroplanos —el pueblo albergaba una de las colecciones más magníficas de individuos dispares que al menos yo me había encontrado nunca—. En comparación con Sefrou (el nombre del lugar), Manhattan parecía casi monótono.

Puesto que ninguna sociedad reposa sobre excéntricos anónimos que choquen entre sí como bolas de billar, también los marroquíes tienen medios simbólicos por medio de los cuales clasificar a la gente entre sí y formarse una idea de lo que ha de ser una persona. El principal de tales medios —no el único, aunque creo que sí el más importante, y sobre el que deseo hablar aquí— es una forma lingüística peculiar llamada en árabe *nisba*. La palabra deriva de la raíz trilítera *n-s-b*, que podemos traducir por «adscripción», «atribución», «imputación», «relación», «afinidad», «correlación», «conexión», «pa-

* Plural de *self*. (T.)

rentesco». *Nsīb* significa «pariente político»; *nsab* significa «atribuir o imputar a»; *munāsaba* significa «una relación», «una analogía», «una correspondencia»; *mansūb* significa «pertenecer a», «estar relacionado con»; y así hasta al menos doce derivados, desde *nassāb* (genealogista) hasta *nīsbīya* («relatividad [física]»).

Sin ir más lejos, *nisba* nos remite a una combinación de procesos morfológicos, gramáticos y semánticos que consiste en transformar un sustantivo en lo que llamaríamos un adjetivo relativo, aunque para los árabes es únicamente otro tipo de sustantivo, al que se le debe añadir *ī* (fem. *īya*): *Ṣefrū*/Sefrou-*Ṣefrūwī*/hijo nativo de Sefrou; *Sūs*/región del suroeste marroquí-*Susī*/hombre que viene de aquella región; *Beni Yazǧa*/una tribu de las proximidades de Sefrou-*Yazǧī*/un miembro de aquella tribu; *Yahūd*/los judíos como pueblo, la judería-*Yahūdī*/un judío; *'Adlun*/apellido de una influyente familia de Sefrou-*'Adlūnī*/un miembro de esa familia. Dicho proceder no está limitado a un uso más o menos francamente «étnico», sino que se emplea en una amplia gama de dominios, para atribuir propiedades relacionales a las personas. Por ejemplo, en la ocupación laboral (*hrār*/seda-*hrārī*/comerciante de seda); en las sectas religiosas (*Darqāwā*/una cofradía mística-*Darqāwī*/un adepto de esa cofradía o de ese estatus espiritual), (*'Ali*/el yerno del Profeta-*'Alawī*/descendiente del yerno del Profeta, y por consiguiente del Profeta).

Ahora bien, una vez establecidas, las *nisba* tienden a incorporarse a los nombres personales —Umar Al-Buhadiwi/Umar de la tribu Buhadu; Muhammed Al-Sussi/Muhammed de la región del Sus—. Esta especie de clasificación atributiva adjetival queda a menudo públicamente impresa en una identidad individual. Fui incapaz de encontrar un sólo caso donde un individuo fuera mejor o peor conocido sin que su nisba lo fuese también. Además, probablemente los sefrouis son más ignorantes respecto a la riqueza de un hombre, sus viajes, su carácter personal, el lugar en que vive exactamente, de lo que lo son respecto a su nisba —sussi o sefroui, buhadiwi o adluni, harari o darqawi—. (Es muy probable que la nisba sea todo lo que se sepa de aquellas mujeres con quienes no se está relacionado —o, más exactamente, que sea todo lo que se puede saber—.) Los *selves* que chocan y se empujan entre sí en los callejones de Sefrou consiguen sus definiciones a partir de las relaciones asociativas que están obligados a mantener con la sociedad que los rodea. Son personas contextualizadas.

Pero la situación es aún más radical que todo esto; las nisba representan a los hombres en relación a sus contextos, pero como los

mismos contextos son relativos, también lo son las nisba, y todo el conjunto se eleva, por decirlo de algún modo, hasta un segundo grado: un relativismo cuadriculado. De este modo, en un nivel, todos en Sefrou poseen la misma nisba, cuando menos potencialmente —a saber, sefroui—. No obstante, dentro de Sefrou, una nisba semejante, precisamente porque no discrimina, no podrá escucharse nunca como parte de una designación individual. Sólo fuera de Sefrou la relación con este contexto particular llega a ser identificativa. Dentro de dicha sociedad, el individuo es un adluni, un alawi, un meghrawi, un ngadi, o cualquier otra designación. Y otro tanto sucede dentro de esas categorías: por ejemplo, existen doce nisba diferentes (shakibis, zuinis, etc.) por medio de las cuales los alawis de Sefrou se distinguen entre sí.

El problema en sí está lejos de resultar uniforme: el nivel o tipo de nisba que se emplea y que parece relevante y apropiado (esto es, para aquellos que lo emplean) depende en gran medida de la situación. Un hombre que conocí, que vivía en Sefrou y trabajaba en Fez, pero que pertenecía a la tribu de los Beni Yazgha, asentada en las cercanías —y al linaje de Hima de la subfracción Taghut de la fracción Wulad ben Ydir dentro de ésta— era conocido como sefroui por sus compañeros de trabajo de Fez, como yazghi por todos los habitantes de Sefrou que no eran yazghis, y como ydiri por los Beni Yazghas restantes, excepto por los que pertenecían a la fracción Wulad ben Ydir, que le llamaban taghuti. Por lo que respecta a los escasos taghutis restantes, le llamaban himiwi. Tal es el rumbo que las cosas tomaron en este caso, aunque no es el único que podían haber tomado, pues es probable que deriven en cualquier otra dirección. Si, por casualidad, nuestro amigo viajase a Egipto, se convertiría en un magrebí, la nisba proveniente del término árabe para designar el norte de África. La contextualización social de las personas está generalizada, y, de un modo curiosamente desordenado, es sistemática. Los hombres no flotan como entidades limitadas psíquicamente, separados de sus determinaciones y nombrados singularmente. Tan individualistas, incluso testarudos, como de hecho son los marroquíes, su identidad es un atributo que toman prestado de su escenario.

Ahora bien, como ocurre con ese tipo de realidad javanesa dividida fenoménicamente en los términos interno/externo y culto/inculto, y con los sistemas balineses de títulos categóricos, el método nisba de considerar a las personas —como si fuesen esbozos que esperan ser completados— no es una costumbre aislada, sino parte de un mo-

delo total de vida social. El modelo es, como otros, difícil de caracterizar sucintamente, pero seguramente uno de sus rasgos más destacados sea la introducción en los escenarios públicos de una enorme variedad de hombres que se mantienen cuidadosamente separados en los escenarios privados —un cosmopolitismo incondicional en las calles, un estricto comunalismo (del que la famosa mujer recluida no es sino uno de sus ejemplos más notables) en el hogar—. Además, eso se relaciona con el llamado sistema en mosaico, con el que tan a menudo se ha querido caracterizar de forma general al Oriente Medio: fragmentos tallados y coloreados de forma diferente e introducidos por la fuerza en un conjunto irregular para así generar un diseño global complejo en cuyo interior permanezcan sin embargo intactas sus características individuales. Siendo absolutamente diversa, la sociedad marroquí no aborda su diversidad encerrándola en castas, aislándola en tribus, dividiéndola en grupos étnicos o revistiéndola con algún denominador común como la nacionalidad, aunque, ocasionalmente, todo esto se haya intentado y se intente ahora. En realidad, la aborda distinguiendo, con minuciosa precisión, los contextos —matrimonio, culto, y en un régimen más extenso, el derecho y la educación— dentro de los que los hombres se separan por sus diferencias de aquéllos —trabajo, amistad, política, comercio— en los que, aunque con cautela y con reservas, quedan conectados por éstas.

Un modelo social semejante, un concepto de la conciencia de sí que indica la identidad pública de una forma contextual y relativista, pero que sin embargo lo hace en unos términos —tribal, territorial, lingüístico, religioso, familiar— que se originan en las arenas más privadas e instituidas de la vida y que allí deja una huella profunda y permanente, parecería particularmente adecuado. Además, parecería también que el modelo social crea visualmente este concepto de conciencia de sí, puesto que provoca una situación en la que la gente se influye mutuamente basándose en unas categorías cuyo significado es casi puramente posicional, de localización en el mosaico general, prescindiendo del contenido sustantivo de las categorías, de lo que significan subjetivamente como formas experimentadas de vida, como algo debidamente disimulado en apartamentos, templos y tiendas. Las distinciones de la nisba pueden ser más o menos específicas, pueden indicar la posición en el interior del mosaico con destreza o torpeza, y pueden adaptarse a casi cualquier cambio de circunstancias. Pero no pueden cargar más que con las implicaciones más globales y superficiales, referidas a una forma de

nombrar que se asemeja en gran medida a una regla. Llamar a un hombre sefroui es como llamarlo neoyorquino; lo clasifica, pero no lo tipifica; lo sitúa sin describirlo.

Es la capacidad del sistema de la nisba para hacer esto —para crear un armazón dentro del que pueda identificarse a las personas en base a unas características supuestamente inmanentes (habla, sangre, fe, origen, etc.)— y a pesar de todo minimizar el impacto de aquellas características al determinar las relaciones prácticas entre esas personas en mercados, tiendas, oficinas, campos, cafés, baños y caminos, lo que la hace tan fundamental para la concepción marroquí del *self*. Una categorización de tipo nisba conduce, paradójicamente, a un hiperindividualismo en las relaciones públicas, puesto que al proporcionar únicamente un esbozo vago y movedizo de la identidad de los actores —yazghis, adlunis, buhadiwis o cualesquiera que sean— deja el resto, es decir, casi todo, para que sea completado por el proceso de interacción mismo. Lo que hace que el mosaico funcione es la confianza en que, en sus relaciones con los demás, uno puede ser tan pragmático, adaptable, oportunista y generalmente *ad hoc* —un zorro entre zorros, un cocodrilo entre cocodrilos— como quiera, sin riesgo alguno de perder su propia identidad por ello. La conciencia de sí nunca está en peligro, ya que, más allá de las urgencias de la procreación y de la oración, sólo se imponen sus coordenadas.

V

Ahora, tras abandonar a su suerte los distintos finales de las argumentaciones que sólo he comenzado a esbozar (y que desde luego no he agotado) sobre los diferentes sentidos de conciencia de sí que poseen cerca de noventa millones de personas, quisiera retornar a la cuestión de la clase de información que todo esto (si se plantea adecuadamente) puede ofrecer acerca del «punto de vista del nativo» en Java, Bali y Marruecos. ¿Estamos describiendo usos simbólicos, describiendo percepciones, sentimientos, actitudes, experiencias? ¿Y en qué sentido? ¿Qué pretendemos cuando pretendemos comprender los medios semióticos por los que, en este caso, las personas se definen entre sí? Lo que conocemos, ¿son palabras o espíritus?

Para responder a esta cuestión, creo que en primer lugar es necesario fijarse en el movimiento intelectual característico, en el ritmo conceptual interno de cada uno de estos análisis, y además en el de todos los análisis similares, incluyendo los de Malinowski —es de-

cir, proponer un continuo equilibrio dialéctico entre lo más local del detalle local y lo más global de la estructura global de un modo tal que podamos formularlos en una concepción simultánea—. Al pretender dejar al descubierto el sentido del *self* javanés, balinés o marroquí, se oscila peligrosamente entre el tipo de minucias exóticas (antítesis léxicas, esquemas categóricos, transformaciones morfofonémicas) que hacen incluso que las mejores etnografías resulten tediosas y el tipo de caracterizaciones extensas («quietismo», «dramatismo», «contextualismo») que las hace a todas (aunque especialmente a las más prosaicas de éstas) en cierto modo inverosímiles. Saltando de un lado al otro entre el todo concebido a partir de las partes que lo describen con realismo y las partes concebidas a partir del todo que las motiva, pretendemos, a través de una suerte de movimiento intelectual perpetuo, situar a ambas partes en un contexto en el que se expliquen mutuamente.

Por supuesto, todo esto no es sino la trayectoria ahora familiar de lo que Dilthey llamó en su día el círculo hermenéutico, y mi tesis es simplemente que esta estrategia es fundamental para la interpretación etnográfica, y por consiguiente para la penetración en los modos de pensamiento de otros pueblos, como lo es para la interpretación literaria, histórica, filológica, psicoanalítica o bíblica, o como veremos seguidamente, para ese comentario informal de la experiencia cotidiana que llamamos sentido común. Para seguir el juego del béisbol, uno debe comprender qué es un bate, un *jit*, un *inning*, un defensor izquierda, una presión, una curva pendiente y un campo ajustado, y qué es en su conjunto el juego del que todas esas «cosas» constituyen elementos. Cuando *la explication de texte* de un crítico como Leo Spitzer intenta interpretar la «Ode on a Grecian Urn» de Keats, lo hace preguntándose en repetidas ocasiones las siguientes cuestiones: «¿Qué es el poema en su conjunto?» y «¿qué es lo que Keats ha visto (o ha elegido mostrarnos) exactamente representado en la urna que describe?», para desembocar así en el extremo de una espiral superior de observaciones generales y comentarios específicos mediante la lectura de un poema que es una afirmación del triunfo del modo de percepción estético sobre el histórico. Del mismo modo, cuando un etnógrafo del tipo «significados y símbolos» (tipo al que me adscribo) intenta averiguar lo que un puñado de nativos piensa que es una persona, se mueve de un lado al otro preguntándose: «¿Cuál es la forma general de su vida?» y «¿qué son exactamente los vehículos en los que se encarna esa forma?», desembocando a su vez en el extremo de una especie de espiral similar, pertrechado

con la noción de que ellos ven el *self* como un compuesto, como una persona, o como un punto en un mosaico. No se puede saber qué es *lek* si no se conoce el dramatismo balinés, del mismo modo que no se puede saber qué son los guantes de un receptor si no se sabe qué es el béisbol. Y no se puede saber qué es una organización social en mosaico si no se sabe qué es la nisba, al igual que no se puede saber qué es el platonismo de Keats si uno se muestra incapaz de seguir, por usar la formulación del propio Spitzer, el «hilo del discurso intelectual» recogido en fragmentos de frases tales como «figura ática», «forma silente», «novia de la quietud», «pastoral fría», «tiempo de silencio y retardado», «ciudadela pacífica», o «cancioncillas sin matices».

En resumen, las descripciones de las subjetividades de otros pueblos pueden llevarse a cabo sin el recurso a unas supuestas capacidades «más que normales» que nos permitan tanto pasar inadvertidos como generar un clima de cordial camaradería. En estos ámbitos, las capacidades normales, así como su cultivo, son por supuesto esenciales, si es que después de todo queremos que la gente tolere nuestra intrusión en sus vidas y nos considere personas con las que merece la pena hablar. Pero en modo alguno pretendo defender la insensibilidad y espero que no se malinterpreten mis palabras. A pesar del distinto grado de exactitud que pueda tener el sentido que demos a lo que realmente son los informantes de cada uno, éste no proviene de la experiencia de esa aceptación como tal, que forma parte de la biografía propia, y no de la suya. Más bien, proviene de la habilidad que tengamos para construir sus modos de expresión, lo que llamaríamos sus sistemas simbólicos, esa tarea que precisamente la aceptación misma nos permite desarrollar. Pues comprender la forma e influencia de, por emplear un término escabroso una vez más, las vidas internas de los nativos es más entender un proverbio, percibir una alusión, captar una broma —o, como he sugerido antes, leer un poema— que no alcanzar una extraña comunión con éstos.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 4

EL SENTIDO COMÚN COMO SISTEMA CULTURAL

I

En su recopilación de juegos imaginarios y de abruptas metáforas a las que llamó *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein compara anticipadamente el lenguaje a una ciudad:

> No se preocupen por el hecho de que [algunos pocos lenguajes que él ha inventado con propósitos didácticos] consistan únicamente en imperativos. Si lo que quieren decir es que son por ello incompletos, pregúntense si nuestro lenguaje es completo —si lo era antes de que le fueran incorporados los símbolos de la química o las formas del cálculo infinitesimal, ya que éstos, por así decirlo, son los suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y cuántas casas y calles se necesitan antes de que una ciudad empiece a ser una ciudad?) Nuestro lenguaje puede concebirse como una ciudad vieja: un laberinto de pequeñas plazas y calles, de casas viejas y nuevas, y de casas con añadidos de distintas épocas; y todo ello está rodeado por una multitud de barrios modernos, de calles rectas y casas uniformes.[1]

Si trasladamos esta imagen a la cultura, podemos decir que los antropólogos han convertido a la vieja ciudad en su especialidad, se han paseado por sus avenidas azarosamente construidas intentando realizar una suerte de tosco mapa de ella, y sólo últimamente han empezado a preguntarse cómo fueron construidos los suburbios —que parecen cada vez más atestados—, la relación que guardan con la vieja ciudad (¿nacieron de ella?, ¿se ha visto modificada por ellos?, ¿tragarán finalmente los suburbios a toda la ciudad?), y cómo será la vida en unos lugares tan simétricos como ésos. La diferencia entre los tipos de sociedades que han estudiado tradicionalmente los antropólogos, las tradicionales, y los tipos de sociedades en que normalmente habitan, las modernas, se ha planteado en términos de primitivismo. Pero ésta podría plantearse mejor en términos del desarrollo que han tenido esos sistemas de pensamiento y de acción ordenados y reforzados —la física, el contrapunto, el existencialis-

mo, la cristiandad, la ingeniería, la jurisprudencia, el marxismo— a partir del antiguo complejo de prácticas heredadas, creencias aceptadas, juicios habituales y emociones no enseñadas. Esos sistemas constituyen características tan relevantes de nuestro propio paisaje que no podemos imaginar un mundo en el que éstos, o algo parecido a éstos, no exista.

Desde luego, sabemos que la química (y menos aún el cálculo) no se ha desarrollado excesivamente entre los tikopia o en Tombuctú, y que el bolchevismo, al igual que las perspectivas de puntos de fuga, las doctrinas de la unión hipostática y las disquisiciones sobre el problema mente-cuerpo no son precisamente fenómenos distribuidos de forma universal. Sin embargo, somos reticentes, y los antropólogos lo somos especialmente, a deducir de tales hechos la conclusión de que la ciencia, la ideología, el arte, la religión o la filosofía, o al menos los impulsos a los que sirven, no sean propiedad común de toda la humanidad.

Y a partir de esa reticencia, se ha desarrollado toda una tradición de argumentación diseñada para demostrar que los pueblos «más simples» poseen un sentido de lo divino, un interés desapasionado por el conocimiento, una sensibilidad para la forma legal, o una apreciación de la belleza por sí misma, aun cuando esas cosas no se encuentren entre los ámbitos armoniosos y bien definidos de la cultura que nos son tan familiares. Así, Durkheim halló formas elementales de vida religiosa entre los aborígenes australianos, Boas un espontáneo sentido del diseño en la costa noroeste, Lévi-Strauss una ciencia «concreta» en el Amazonas, Griaule una ontología simbólica en una tribu del África Occidental y Gluckman un *jus commune* implícito en otra del África Oriental. En suma, nada en los suburbios que no estuviera ya en la antigua ciudad.

Sin embargo, a pesar de que todo esto ha gozado de un cierto éxito, al que se debe el hecho de que hoy día casi nadie considere a los primitivos, en la medida en que aún se emplea el término, como meros pragmáticos que buscan a tientas un bienestar físico a través de la niebla de la superstición, no por ello se ha acallado la cuestión esencial: ¿dónde radica la diferencia —ya que incluso los defensores más apasionados de la proposición de que cada pueblo tiene su propio tipo de profundidad (y yo soy uno de ellos) admiten que hay una diferencia— entre las formas elaboradas de la cultura sofisticada y las formas toscas de la cultura coloquial?

En este caso, constituirá una parte importante de mi argumentación el hecho de que toda esta discusión se ha evitado por lo general,

y que la cuestión no es si existe una forma elemental de ciencia que debe encontrarse en las islas Trobriand, o una estructura elemental de derecho entre los barotse, o si el totemismo es «realmente» una religión, o si los cultos cargo son «realmente» una ideología (cuestiones que me parece que se concentran tanto en las definiciones que se reducen sin más a detalles de política intelectual y de gusto retórico); sino, en cambio, hasta qué punto se han sistematizado los distintos aspectos de la cultura en tales lugares, el grado en el ya que existen ciertos suburbios. Y al abordar este problema, un esfuerzo que se me antoja más prometedor que investigar las definiciones esencialistas del arte, de la ciencia, de la religión o del derecho e intentar entonces decidir si los bosquimanos poseen alguna de ellas, quiero centrarme en una dimensión de la cultura que no suele asociarse a la idea de orden que encontramos en esos distritos más familiares. Me refiero al «sentido común».

Existe un buen número de razones por las que esa imagen del sentido común como un conjunto relativamente organizado de pensamiento especulativo, y no como lo que alguien emplea y conoce con moderación, debería conducirnos a ciertas conclusiones útiles; pero tal vez la más importante sea que negar eso constituye una característica inherente al sentido común, como lo es en cambio afirmar que sus principios son liberaciones inmediatas de la experiencia, y no reflexiones deliberadas sobre ésta. La doble convicción de que la lluvia moja y que debemos ponernos a resguardo de ella, o de que el fuego quema y que no debemos jugar con él (quedémonos de momento en nuestra cultura) se combinan para abarcar un amplio dominio de lo dado y lo innegable, para conformar un catálogo de realidades inmanentes a la naturaleza tan concluyentes que se imponen en cualquier mente lo suficientemente esclarecida como para aceptarlas. Sin embargo, esto no es exactamente así. Nadie —al menos, nadie que razone correctamente— duda del postulado de que la lluvia moja; pero puede haber por ahí ciertas personas que duden de la proposición de que deben resguardarse de ella, sosteniendo que es bueno para el propio carácter el desafiar a los elementos —que descubrirse es signo de piedad—. Y, a menudo, la atracción de jugar con el fuego supera en ciertas personas cualquier admisión del dolor que de ello resulta. La religión basa su teoría en la revelación, la ciencia en el método, la ideología en la pasión moral; pero el sentido común se basa precisamente en la afirmación de que en realidad no dispone de otra teoría que la de la vida misma. El mundo es su autoridad.

El análisis del sentido común, a diferencia de su puesta en prác-

tica, debe pues empezar por redibujar esta distinción difuminada entre la aprehensión objetiva de la realidad —o como quiera definirse lo que aprehendemos exacta e imparcialmente— y la sabiduría coloquial, mundana, los juicios y aseveraciones basados en ésta. Cuando decimos que alguien tiene sentido común no sólo queremos sugerir el hecho de que utiliza sus ojos y oídos, sino que, como decimos, los mantiene —o así lo intenta— abiertos, utilizándolos juiciosa, inteligente, perceptiva y reflexivamente, y que es capaz de enfrentarse a los problemas cotidianos de una manera cotidiana y con cierta eficacia. Y cuando decimos que le falta sentido común, no queremos decir que sea un retrasado, que no consiga entender que la lluvia moja y el fuego quema, sino que tropieza en los problemas cotidianos que la vida le arroja a su paso: que sale de casa sin paraguas en un día nublado. Su vida consiste en una serie de quemaduras; debería no sólo haber tenido el talento suficiente para evitarlas, sino también, y en primer lugar, para no haber avivado las propias llamas. Lo contrario de alguien que es capaz de aprehender las realidades puras de la experiencia es, como he sugerido, un retrasado; lo contrario de alguien que es capaz de llegar a conclusiones sensatas sobre la base de éstas es un loco. Y esto último tiene menos que ver con la inteligencia (definida mínimamente) de lo que solemos imaginar. Como ha subrayado Saul Bellow, pensando en un cierto tipo de asesores de gobierno y de escritores radicales, el mundo está lleno de imbéciles de un alto coeficiente intelectual.

Esta desintegración analítica de la premisa implícita de la que extrae su autoridad el sentido común —que presenta la realidad con toda nitidez— no pretende socavar esa autoridad, sino resituarla. Si el sentido común es más que nada una interpretación de las inmediateces de la experiencia, una glosa de éstas, como lo son el mito, la pintura, la epistemología o cualquier otra cosa, entonces está, como ellos, construido históricamente y, como ellos, sujeto a pautas de juicio definidas históricamente. Puede cuestionarse, discutirse, afirmarse, desarrollarse, formalizarse, contemplarse e incluso enseñarse, y puede variar dramáticamente de un pueblo a otro. En suma, se trata de un sistema cultural, aunque por lo común no esté demasiado integrado, y descansa sobre la misma base en que lo hacen otros sistemas parecidos: la convicción de que su posesión se relaciona con su valor y validez. Aquí, como en cualquier otra parte, las cosas son lo que uno hace con ellas.

La relevancia que todo esto tiene para la filosofía es, desde luego, que el sentido común, o alguna concepción análoga, se ha converti-

do en una categoría central, casi en *la* categoría central, de una buena parte de los sistemas filosóficos modernos. De hecho, ha sido siempre una categoría importante en estos sistemas desde el Sócrates platónico (donde su función era precisamente demostrar su propia insuficiencia) en adelante. Tanto las tradiciones cartesianas como las lockianas dependieron en modos diferentes —de hecho, en modos culturalmente diferentes— de doctrinas sobre lo que era y lo que no era evidente, si no precisamente para un espíritu corriente, sí al menos para uno libre de restricciones. Sin embargo, durante este siglo, en el que tantas cosas han ingresado en el ámbito de la ciencia y la poesía, la idea (tal y como suele expresarse) de un sentido común «iletrado» —lo que el hombre piensa cuando se libera de las vanas sofisticaciones de los sabios— se ha convertido casi en el sujeto temático de la filosofía. La atención sobre el lenguaje ordinario en Wittgenstein, Austin y Ryle; el desarrollo de la llamada fenomenología de la vida cotidiana, practicada por Husserl, Schutz y Merleau-Ponty; la glorificación de la decisión personal, inserta en la vida, en el existencialismo continental; la inclusión del problema de la variedad del jardín resuelto como el paradigma de la razón en el pragmatismo norteamericano, todo ello refleja esta tendencia a interpretar la estructura del pensamiento mundano, ordinario, de *brave type*, como si proporcionase claves para penetrar los misterios más profundos de la existencia. Detalles doctrinales aparte, la imagen de G. E. Moore, que demostraba la realidad del mundo exterior al levantar una mano y definirla como un objeto físico para luego levantar la otra y otorgarle el mismo estatuto, resume una buena parte de la filosofía reciente de Occidente.

Así, aunque se ha revelado como un centro de atención muy importante, el sentido común ha permanecido más como un fenómeno aceptado que analizado. Husserl, y siguiéndole Schutz, ha abordado los fundamentos conceptuales de la experiencia «cotidiana», el modo en que construimos el mundo en que habitamos biográficamente, aunque sin reconocer en exceso la distinción que existe entre dichos fundamentos y lo que el doctor Johnson hacía cuando dio la patada a la piedra para refutar a Berkeley, o lo que hacía Sherlock Holmes cuando meditaba sobre un perro silencioso en la noche; Ryle ha subrayado de pasada que no se «muestra sentido común o la falta de éste por el hecho de emplear un cuchillo y un tenedor. [Se muestra] al tratar con un verdadero mendigo o con un fallo mecánico cuando [no se tienen] las herramientas adecuadas». Aun así, generalmente, la noción de sentido común ha sido bastante sensata: aquello que sabe cualquiera que tenga sentido común.

En este caso, la antropología puede ser de utilidad en el mismo sentido en que lo es habitualmente: proporcionando ejemplos distantes, fija los próximos en un contexto modificado. Si observamos los puntos de vista de los pueblos que extraen conclusiones diferentes a las nuestras en su mera vivencia, que aprenden lecciones diferentes en la dura escuela de la vida, nos daremos rápidamente cuenta de que el sentido común es un asunto más problemático y profundo de lo que parece desde la perspectiva de un café parisino o de una sala de reuniones de Oxford. Como uno de los suburbios más antiguos de la cultura humana —no demasiado regular, no demasiado uniforme, pero que aun así escapa al laberinto de plazas y callejuelas para alcanzar una forma mucho menos casual—, el sentido común muestra de una manera particularmente evidente el impulso sobre el que se construyen esos complejos: el deseo de representar el mundo de forma distinta.

II

Consideren, mejor desde esta perspectiva que desde la que se tiene en cuenta normalmente (la naturaleza y función de la magia), la famosa disertación de Evans-Pritchard sobre la brujería azande. Evans-Pritchard está, como él mismo señala explícitamente (aunque parece que nadie se ha dado cuenta de ello), interesado por las reflexiones del sentido común —las reflexiones zande del sentido común— como marco general contra el que se desarrolla la noción de la brujería. Es el incumplimiento de las nociones de causalidad natural, qué nos lleva a qué en la mera experiencia del mundo, lo que sugiere la existencia de algún otro tipo de causalidad —Evans-Pritchard la llama «mística»—, lo que de hecho resume un concepto bastante materialista de la brujería (supone una sustancia negruzca situada en el vientre de un individuo, etc.).

Tomemos el caso de un niño zande que, según dice Evans-Pritchard, ha tropezado con la raíz de un árbol y al que se le ha infectado la herida. El niño dice que es brujería. «¡Tonterías!», dice Evans-Pritchard, a partir de su propia tradición de sentido común, «simplemente fuiste terriblemente descuidado; tenías que haber mirado por dónde pisabas.» «Yo me fijaba por dónde iba; pero había muchas raíces por allí», dice el niño, «*y si no hubiera estado embrujado las habría visto.* Además, las heridas no tardan tantos días en curar; por el contrario, cicatrizan rápidamente, pues ésa es la natu-

raleza de las heridas. Sin embargo, ésta se infecta, por lo que la brujería debe estar implicada.»

O tomemos el caso de un hábil alfarero zande que, cuando de vez en cuando se rompe una de sus piezas durante el proceso de elaboración, grita «¡brujería!». «¡Tonterías!», dice de nuevo Evans-Pritchard, quien, como todos los etnógrafos que se precien, parece no aprender nunca, «claro que a veces las vasijas se rompen durante la fabricación; son cosas que pasan.» «Sin embargo», dice el alfarero, «escogí cuidadosamente el barro, me costó bastante sacar todas las piedras y la suciedad, fui moldeando el barro despacio y con cuidado, y me abstuve de relaciones sexuales la noche anterior. Y *aun así* se rompió. ¿Qué puede ser sino brujería?» Y, en otro momento, cuando el alfarero cayó enfermo, —sintiéndose en malas condiciones, como él mismo apunta—, Evans-Pritchard preguntó en voz alta a algunos zande si podía ser que hubiese comido demasiadas bananas. Pero éstos le respondieron: «¡Tonterías! Las bananas no causan enfermedades; debe haber sido cosa de brujería».

Por ello, por «místico» que pueda ser el contenido de las creencias mágicas zande (y ya he indicado que me lo parecen sólo en la medida en que yo mismo no las comparto), ellos realmente las emplean de un modo que es cualquier cosa menos misterioso —como una elaboración y una defensa de esas afirmaciones de la razón coloquial que aspiran a ser verdaderas—. Tras todas estas reflexiones sobre dedos infectados, vasijas quebradas y estómagos indispuestos se extiende una urdimbre de nociones del sentido común que los zande consideran, al parecer, ciertas: que los cortes pequeños cicatrizan rápidamente; que las piedras hacen que el barro de modelar se quiebre con facilidad; que la abstención sexual es un requisito previo a todo éxito en la fabricación de vasijas; y que el caminar despistado por el territorio zande es signo de poca sabiduría, puesto que hay muchas raíces por el suelo. En tanto que forma parte de esta urdimbre de presunciones del sentido común, y no de una cierta metafísica primitiva, el concepto de brujería toma su sentido y extrae su fuerza. Pues, a pesar de todo lo que se ha dicho sobre los vuelos nocturnos, la brujería no consagra un orden invisible, sino que certifica el visible.

El grito de brujería se escucha cuando las perspectivas corrientes dejan de ser válidas, cuando el hombre zande, situado en su medio cotidiano, se enfrenta a anomalías o contradicciones. Al menos en este ámbito, la brujería constituye una especie de variable ficticia en el sistema del pensamiento del sentido común. Más que tras-

cender ese pensamiento, lo refuerza al añadirle una idea universal que actúa para confirmar al zande que su base de tópicos es, a pesar de que ciertos aspectos manifiestan lo contrario, segura y adecuada. Si un hombre contrae la lepra, ésta se atribuye a la brujería sólo si no ha habido ningún incesto en la familia, puesto que «todo el mundo sabe» que el incesto causa la lepra. También el adulterio causa desgracias. Un hombre puede morir en la guerra o en la caza como resultado de las infidelidades de su mujer. Antes de ir a la guerra o salir de caza, y si es sensato, solicitará repetidamente a su mujer que divulgue los nombres de sus amantes. Si ella dice de todo corazón que no tiene ninguno y él muere de todas formas, entonces debe haber sido cosa de brujería —a menos, obviamente, que él hubiera cometido alguna locura—. De manera similar, la ignorancia, la estupidez o la incompetencia, definidas culturalmente, son causas suficientes de desastre a ojos de los zande. En el caso de que el alfarero halle una piedra al examinar su vasija rota, dejará de murmurar palabras sobre la brujería para hacerlo sobre su propia negligencia —a menos que asuma simplemente que la brujería era responsable de que la piedra estuviese allí—. Y cuando se quiebra la vasija de un alfarero novato, eso se achaca, en buena lógica, a su inexperiencia, y no a un pliegue ontológico de la realidad.

Al menos en este contexto, el grito de brujería funciona para los zande como el grito de *Insha Allah* lo hace para ciertos musulmanes, o como la señal de la cruz para ciertos cristianos; en lugar de conducir a cuestiones más inquietantes —religiosas, filosóficas, científicas, morales— referidas al modo en que se organiza el mundo y al rumbo que toman nuestras vidas, hace que apartemos la vista de tales cuestiones; nos impone una concepción del mundo de sentido común —«todo es lo que es, y no otra cosa», como apuntaba Joseph Butler— frente a las dudas que sus inevitables insuficiencias provocan inevitablemente.

«De generación en generación», escribe Evans-Pritchard, «los zande regulan sus actividades económicas de acuerdo con un cuerpo transmitido de conocimientos, tanto en sus construcciones y oficios como en sus actividades agrícolas y de caza. Tienen un conocimiento profundamente funcional de la naturaleza, en la medida en que concierne a su bienestar... Es cierto que su conocimiento es empírico e incompleto, y que no se transmite mediante ninguna enseñanza sistemática, sino que pasa de una generación a otra lenta y casualmente durante la infancia y la adolescencia. Sin embargo, resulta suficiente para sus labores diarias, así como para sus ocupaciones es-

tacionales.» Es esta convicción de que el hombre llano tiene que hallarse por encima de las cosas, y no únicamente de las económicas, la que al fin y al cabo posibilita su acción, y la que —aquí mediante la invocación a la brujería para constatar los desastres, entre nosotros mediante el recurso a una larga tradición de tertulias filosóficas para celebrar los éxitos— debe por ello protegerse a toda costa. Desde luego, se ha subrayado a menudo que la conservación de una fe religiosa es una cuestión problemática en cualquier sociedad; y creo que eso es cierto, dejando a un lado las teorías relativas a la supuesta espontaneidad de los impulsos religiosos de los primitivos. Sin embargo, también es cierto, aunque se ha subrayado mucho menos, que el mantenimiento de una fe a partir de la veracidad de los axiomas y argumentos del sentido común no es menos problemático. Cuando se aborda correctamente, la famosa estrategia del doctor Johnson para silenciar las dudas del sentido común —«y esto pone fin a la cuestión»— no resulta mucho menos desesperada que la empleada por Tertuliano para aplacar las dudas religiosas —«*credo quia impossible*»—, de modo que «¡brujería!» no es una estrategia peor que cualquiera de las anteriores. Los hombres levantan los diques de sus creencias más necesarias con cualquier barro que puedan encontrar.

Todo esto se manifiesta de una manera más dramática cuando, en lugar de limitarnos a una cultura única, observada de forma general, escudriñamos varias al mismo tiempo en relación a un único problema. Puede hallarse un excelente ejemplo de tal planteamiento en el artículo del *American Anthropologist* escrito por Robert Edgerton hace pocos años sobre lo que ahora se denomina intersexualidad, pero que es quizá mejor conocido como hermafroditismo.

Seguramente, si hay alguna cosa que todo el mundo considera que forma parte de la propia organización del mundo es el hecho de que los seres humanos están resueltamente divididos en dos sexos biológicos. Sin duda, en todas partes se reconoce que algunas personas —homosexuales, travestidos, etc.— pueden no comportarse en base a las expectativas del rol que se les atribuye en razón de su sexo biológico, por lo que en épocas recientes ciertas personas de nuestra sociedad han llegado a sugerir que no deberían asignarse unos roles tan diferenciados. No obstante, tanto si alguien quiere gritar «*vive la différence!*» como «*à bas la différence!*», la existencia misma de *la différence* no es objeto de excesivos debates. La visión de esa distinción legendaria —que las personas son de dos tipos, corrientes y extravagantes— puede haber quedado lamentablemente obsoleta;

pero resulta bastante evidente que dicha distinción anunciaba algo que era anatómicamente real.

Aun así, en realidad, puede ocurrir que no se haya inspeccionado una muestra de personas lo suficientemente grande. En los seres humanos, el género no es una variable puramente dicotómica; por supuesto, tampoco es continua, pues entonces nuestra vida amorosa sería mucho más complicada de lo que ya lo es. Pero un gran número de seres humanos son claramente intersexuados, y un buen número de ellos hasta tal punto que poseen ambos tipos de genitales externos, o hasta tal punto que se desarrollan senos en un individuo dotado de genitales masculinos, etc. Esto suscita ciertos problemas para la ciencia biológica, problemas ante los que se están produciendo considerables progresos. Pero, asimismo, suscita ciertos problemas para el sentido común, para la red de concepciones prácticas y morales entretejidas alrededor de las realidades más supuestamente enraizadas: lo masculino y lo femenino. La intersexualidad no es una simple sorpresa empírica; es un desafío cultural.

Y se trata, además, de un desafío que se aborda de diferentes maneras. Los romanos, como nos informa Edgerton, consideraban que los niños intersexuados estaban malditos por causas sobrenaturales, y en consecuencia los mataban. Los griegos, como era su costumbre, adoptaban un punto de vista más relajado, y aunque los tenían por seres peculiares, los aceptaban como tales —después de todo, Hermafrodito, el hijo de Hermes y de Afrodita, al compartir un mismo cuerpo con una ninfa, proporcionaba un notable precedente—, y les permitían vivir sus vidas sin estigmas indebidos. De hecho, el estudio de Edgerton pivota sobre el fascinante contraste entre tres respuestas bastante distintas al fenómeno de la intersexualidad —la de los estadounidenses, la de los indios navajo y la de los pokot (esta última una tribu keniata)— en función de las concepciones del sentido común que estos pueblos mantienen respecto del género humano y de su lugar general en la naturaleza. Como él señala, los distintos pueblos pueden actuar de forma distinta cuando se enfrentan a individuos cuyos cuerpos son sexualmente anómalos, pero difícilmente pueden ignorarlos. Si las ideas heredadas sobre «lo normal y lo natural» han de permanecer intactas, debe decirse algo al respecto de las espectaculares discordancias que presentan.

Los estadounidenses contemplan la intersexualidad con una actitud que sólo puede calificarse de horror. Edgerton dice que los individuos pueden sentir repugnancia ante la mera visión de unos genitales intersexuados, o incluso por una simple discusión sobre la

condición intersexuada. «Como enigma moral y legal», continúa, «no tiene equivalentes. ¿Puede casarse una persona semejante? ¿Es oportuna su incorporación al servicio militar? ¿Cómo debe señalarse su sexo en una partida de nacimiento? ¿Puede éste cambiarse debidamente? ¿Es psicológicamente adecuado, o incluso posible, que alguien que ha crecido como una niña se convierta de repente en un muchacho?... ¿Cómo debe comportarse una persona intersexuada en las duchas de un colegio, en los baños públicos, en las citas?» Obviamente, el sentido común se halla al final de esta cadena.

Por lo general, la reacción consiste en animar, usualmente con gran pasión y a veces con algo más que eso, al intersexuado a adoptar, ya sea el papel masculino, ya el femenino. Muchos intersexuados lo llevan a la práctica, y por lo tanto, se hacen «pasar» durante el resto de sus vidas por hombres o mujeres «normales», cosa que implica una buena dosis de meticuloso artificio. Otros, en cambio, pretenden (o bien se les obliga a) hacerse la cirugía para «corregir», al menos estéticamente, su condición y convertirse en hombres o mujeres «legítimos». Más allá de los espectáculos de rarezas, permitimos una única solución al problema de la intersexualidad, una solución que se impone para así tranquilizar las sensibilidades del resto de nosotros. Edgerton escribe: «Todos los implicados, desde los padres hasta los médicos, se unen para descubrir a cuál de ambos sexos pertenece con mayores probabilidades el intersexuado, ayudando luego al ambiguo, incongruente y molesto "ello" a convertirse al menos en un parcialmente aceptable "él" o "ella". En suma, si los hechos no dan la medida adecuada de sus expectativas, cambien los hechos, o, si eso no es posible, disfrázenlos».

Veamos ahora lo que ocurre entre los salvajes. En el caso de los indios navajo, entre los que W. W. Hill llevó a cabo un estudio sistemático sobre el hermafroditismo en una fecha tan temprana como 1935, la situación es bastante diferente. Desde luego, para ellos la intersexualidad constituye también una anomalía, pero en lugar de provocar horror y aversión, provoca admiración y respeto. Se considera que el intersexuado ha sido bendecido divinamente, y que transmite esa bendición a los demás. Los intersexuados no sólo son respetados, sino prácticamente reverenciados. Uno de los informantes de Hill decía: «Ellos lo saben todo; pueden hacer el trabajo tanto de un hombre como de una mujer. Creo que el día en que todos [los intersexuados] desaparezcan, entonces será el fin de los navajo». Otro informante apuntó: «Si no existieran [los intersexuados], el país sería otro. Ellos son los responsables de todas las riquezas que hay en él. Si no que-

dara ninguno, los caballos, las ovejas y los navajo se irían. Son líderes, al igual que el presidente Roosevelt». Y aún otro señalaba: «Un [intersexuado] alrededor del hogan* traerá buena fortuna y riquezas. Es una gran suerte para el país tener un [intersexuado] cerca». Etcétera.

De esta manera, el sentido común navajo sitúa la anomalía de la intersexualidad —pues, como digo, no les parece menos anómala de lo que nos lo parece a nosotros, puesto que no *es* una anomalía menor— bajo una luz bastante diferente de la nuestra. Al interpretarla, no como si fuese un horror sino como una bendición, esa visión comporta una serie de nociones que nos parecen tan peculiares como la afirmación de que el adulterio es causa de accidentes caseros o el incesto de lepra, pero que a los navajo no les parecen sino lo que ha de pensar cualquiera que tenga la cabeza en su sitio. Por ejemplo, que frotar los genitales de los animales intersexuados (a los que asimismo se tiene en alta estima) con los rabos de ovejas y cabras y con los hocicos de carneros y machos cabríos reporta una gran prosperidad a los rebaños, pues así producen más leche. O que las personas intersexuadas deben asumir la dirección de sus familias, y se les ha de otorgar un completo control sobre todas las propiedades familiares, ya que entonces también éstas prosperarán. Cambiemos unas pocas interpretaciones de algunos hechos curiosos y cambiará, en este contexto, toda una actitud. En este caso, no se trata de tomar medidas y de resolver problemas, sino de admirar y de respetar.

Finalmente, una tribu del África Oriental, los pokot, adoptan un tercer punto de vista. Como los estadounidenses, no tienen en gran estima a los intersexuados; pero como los navajo, no sienten repugnancia ni horror ante ellos. Los consideran, de forma bastante práctica, como simples errores. Son, utilizando una imagen africana aparentemente popular, como vasijas resquebrajadas. Los pokot dicen: «Dios cometió un error», en lugar de decir que «los dioses nos han legado un presente maravilloso», o bien que «nos hallamos ante un monstruo inclasificable».

Los pokot ven a los intersexuados como personas inútiles —el «ello» no puede reproducir o prolongar un patrilinaje como lo hace un verdadero hombre, ni tampoco puede conseguir una buena dote, como una verdadera mujer—. El «ello» tampoco puede permitirse

* Vivienda típica de los indios navajo, construida con muros de tierra soportados por vigas de madera. (T.)

lo que los pokot consideran «la cosa más placentera de todas», el sexo. Con frecuencia, se mata a los niños intersexuados, al igual que se descarta una vasija mal construida (también ocurre con los microcéfalos, los niños sin apéndices, etc.; la misma suerte corren los animales deformes), pero a menudo, y también de un modo informal, se les permite vivir. Sus vidas son bastante miserables, aunque no son parias —son simplemente abandonados, aislados y tratados con indiferencia, como si fuesen meros objetos estropeados—. Económicamente, les suele ir mejor que a la mayoría de los pokot, ya que sus pertenencias no sufren las constantes sangrías del parentesco, ni tampoco las distracciones de una vida familiar que dificulte la acumulación de riquezas. No tienen cabida en este sistema de linaje segmentario y de dotes aparentemente típico. ¿Quién los necesita?

Uno de los casos de Edgerton admite estar poseído por una gran tristeza. «Sólo duermo, como y trabajo. ¿Qué más puedo hacer? Dios cometió un error.» Y otro: «Dios me hizo de esta manera. No había nada que yo pudiera hacer. Todos los demás [son] capaces de vivir como pokot[s]. Yo no [soy] un verdadero pokot». En una sociedad donde el sentido común convierte a un hombre normalmente dotado que carezca de hijos en una figura desamparada y dice de una mujer sin hijos que no es «ni siquiera una persona», la vida del intersexuado es la imagen extrema de lo inútil. Es «inútil» en una sociedad que valora lo «útil» en alto grado, esto es, tal y como el tópico «ganado, esposas e hijos» lo concibe.

En suma, dado lo dado, no se sigue ninguna otra cosa. El sentido común no es lo que percibe espontáneamente una mente liberada de propensiones; es, más bien, lo que colige una mente llena de presunciones —que el sexo es una fuerza turbadora, que el sexo es un don regenerador, que el sexo es un placer práctico—. Dios puede haber creado a los intersexuados, pero el hombre ha hecho el resto.

III

Pero aún pueden apuntarse más cosas. Lo que el hombre ha creado es una historia autorizada. Como *Rey Lear*, el Nuevo Testamento o la mecánica cuántica, el sentido común consiste en una narración de hechos que pretenden sacudir sus propios fundamentos. Además, en cierto modo, es un rival natural de esos otros relatos más sofisticados cuando están presentes, y de las narraciones fantasmagóricas de los sueños y mitos cuando no lo están. Como marco para el pen-

samiento, y como una forma de éste, el sentido común es tan totalizador como cualquier otro; ninguna religión es más dogmática, ninguna ciencia más ambiciosa, ninguna filosofía más general. Sus matices son distintos, como lo son los argumentos a los que apela, aunque, como éstos —y como el arte y la ideología—, pretende pasar de la ilusión a la verdad para, como decimos, expresar las cosas tal como son. «Cuando un filósofo dice que algo es "realmente real"», por citar de nuevo a G.E. Moore, ese gran taumaturgo del sentido común, «pueden estar seguros de que lo que dice que es «realmente real» no es, realmente, real.» Cuando un Moore, un doctor Johnson, un alfarero zande o un hermafrodita pokot dicen que algo es real, maldita sea lo que eso significa.

Y maldita sea si sabemos lo que aún puede apuntarse. Es precisamente en sus «matices» —el ánimo que expresan sus observaciones, la actitud que reflejan sus conclusiones— donde realmente han de escudriñarse las diferencias del sentido común. El concepto como tal, como categoría fija y etiquetada, como dominio semántico explícitamente delimitado, no es, por supuesto, universal; pero como la religión, el arte y otras cosas semejantes, forma parte de nuestra propia forma más o menos sensata de distinguir los géneros de expresión cultural. Y, como hemos visto, su contenido real, como ocurre con la religión, el arte y otras cosas semejantes, varía demasiado radicalmente de un lugar y época a la siguiente como para que podamos tener esperanzas de encontrar alguna constante definitoria en su interior, una suerte de historia en cadena siempre repetida. El sentido común —o cualquiera de sus géneros afines— sólo puede caracterizarse transculturalmente al aislar lo que podríamos llamar sus rasgos estilísticos, los signos de esa actitud que le imprimió su sello particular. Como la voz de la fe, la voz de la sensatez suena de forma muy parecida diga lo que diga; lo que la sabiduría simple tiene en común en todas partes es el exasperante tono de sabiduría simple con el que siempre se pronuncia.

En cierto sentido, la formulación de esos rasgos estilísticos, de esos signos de una actitud, de esas gradaciones tonales —como quiera que los llamemos— representa un problema, ya que no existe un vocabulario destinado a ese fin. Ya que no podemos simplemente inventar nuevos términos, que en este caso podrían ser contraproducentes, en la medida en que debemos caracterizar lo familiar y no describir lo desconocido, sólo podemos ampliar los antiguos de la forma en que lo hace un matemático cuando dice que una fórmula es rigurosa, un crítico cuando dice que una pintura es casta o un enó-

logo cuando dice que un Burdeos tiene cuerpo. De esta manera, los términos que quiero utilizar en referencia al sentido común, añadiendo un sufijo para sustantivizarlos, son: natural, práctico, transparente, asistemático y accesible. «Naturalidad», «practicidad», «transparencia», «asistematicidad» y «accesibilidad» son las extrañas propiedades que de algún modo quiero atribuir al sentido común de manera genérica, en tanto constituye una forma cultural localizada por doquier.

La primera de estas cuasi-cualidades, la «naturalidad», es tal vez la fundamental. El sentido común representa materias —esto es, ciertas materias y no otras— como si fueran lo que son en su naturaleza simple. Impone un aire de «obviedad», un sentido de «elementalidad» sobre las cosas —de nuevo, sobre ciertas cosas escogidas, subrayadas—. Éstas se representan como si fuesen inherentes a la situación, como aspectos intrínsecos de la realidad, como el rumbo que toman los acontecimientos: eso ocurre incluso con una anomalía como la intersexualidad. Lo que distingue la actitud estadounidense de las dos restantes no es que las personas con órganos bisexuales nos parezcan mucho más peculiares (a nosotros), sino que esa misma peculiaridad nos parece innatural, una contradicción en los términos establecidos de la existencia. En diferentes grados, los navajo y los pokot mantienen la opinión de que los intersexuados son un producto, aunque un producto poco frecuente, del curso normal de las cosas —prodigios que se otorgan, vasijas que se quiebran—, mientras los estadounidenses, en la medida en que su punto de vista quede aquí realmente retratado, consideran al parecer que la feminidad y la masculinidad agotan las categorías naturales en las que presumiblemente pueden integrarse las personas: lo que queda en medio son las tinieblas, una ofensa a la razón.

Pero la naturalidad, como característica de ese tipo de relatos sobre lo real que denominamos sentido común, puede observarse con mayor facilidad en ejemplos menos sensacionales. Por escoger un ejemplo más o menos al azar, entre los aborígenes australianos se considera que una gran parte de las características del paisaje físico es resultado de las actividades de los ancestros totémicos —en su mayoría canguros, emús, gusanos mágicos y otros semejantes—, realizadas en ese «tiempo ajeno al tiempo» que con frecuencia es glosado como «el tiempo de los sueños». Como ha señalado Nancy Munn, los aborígenes consideran que esa transformación de las personas ancestrales se ha producido al menos de tres formas posibles: mediante una verdadera metamorfosis, cuando el cuerpo del ancestro

se transmuta en algún objeto material; por impresión, cuando el ancestro deja la huella de su cuerpo o de alguna herramienta que ha utilizado; y mediante lo que la propia Nancy Munn denomina externalización, cuando el ancestro toma algún objeto de su cuerpo y lo desecha. Por ello, una colina rocosa o incluso una piedra pueden percibirse como un ancestro cristalizado («no murió», dice el informante, «dejó de moverse y se convirtió en la tierra»); una charca, o incluso toda una extensión despejada, pueden verse como la huella dejada por las nalgas de un ancestro que, durante sus andanzas, se sentó a descansar en ese lugar; y se considera que varias clases de objetos materiales —marañas de cuerdas y tablas ovaladas— provienen del vientre de algún canguro o serpiente primordial, que los «deja atrás» al desplazarse a otro lugar. Detalles aparte (enormemente complicados por otra parte), la imagen del mundo exterior que tienen los aborígenes no hace de éste una realidad virgen, ni tampoco un complejo objeto metafísico, sino la consecuencia natural de acontecimientos transnaturales.

Lo que demuestra este ejemplo particular, presentado aquí de forma tan elíptica, es que la naturalidad, que como propiedad modal caracteriza al sentido común, no descansa, o al menos no necesariamente, sobre lo que podríamos llamar un naturalismo filosófico —la idea de que no existe nada ni en la tierra ni en el cielo que no haya sido imaginado por el espíritu temporal—. De hecho, tanto para los aborígenes como para los navajo, la naturalidad del mundo cotidiano es una expresión directa, un resultado de ese reino del ser al que se le atribuye un complejo bastante diverso de cuasi-cualidades: la «magnificencia», la «seriedad», el «misterio», la «otredad». El hecho de que los fenómenos naturales de su mundo físico sean vestigios de los actos de canguros inviolables o de serpientes taumatúrgicas no hace que esos fenómenos parezcan menos naturales a ojos de los aborígenes. El hecho de que un riachuelo particular corra justo en ese lugar porque el oposum removió la tierra con su cola no hace desaparecer al riachuelo. Lo vuelve, desde luego, algo más, o cuando menos algo distinto de lo que un riachuelo es para nosotros; pero el agua corre cuesta abajo en ambos casos.

Este aspecto es general. El desarrollo de la ciencia moderna ha tenido un profundo efecto —aunque tal vez no tan profundo como a veces se imagina— sobre la concepción occidental del sentido común. Se haya convertido o no el hombre llano en un auténtico copernicano (cosa sobre la que tengo mis dudas; para mí, el sol todavía sale y se pone sobre la tierra), seguramente ha sido seducido, y en

una época bastante reciente, por una versión microbial de la enfermedad. Pero como también demuestra cualquier simple anuncio televisivo, comparte esa visión en la medida en que es de sentido común, y no porque constituya una materia científica articulada. Puede haberse situado más allá de una concepción del tipo «alimenta a un resfriado y mata de hambre a la fiebre», pero sólo para «cepillarse los dientes dos veces al día y visitar al dentista dos veces al año». El mismo argumento puede proponerse para el arte —no había niebla en Londres hasta que Whistler la pintó, etc—. La «naturalidad» de las concepciones de sentido común, donde quiera que se den —cuando bebemos de arroyos de aguas turbulentas en lugar de hacerlo en otros de aguas estancadas, cuando nos alejamos de las multitudes en épocas de epidemia de gripe... — pueden depender de otro tipo de historias poco corrientes sobre el modo en que las cosas son. (O, por supuesto, pueden no depender de éstas: la constatación de que «el hombre nace con problemas, del mismo modo que las chispas saltan hacia arriba» depende, para su capacidad de persuasión, de que uno haya simplemente vivido lo suficiente como para descubrir lo terriblemente certera que es.)

La segunda característica, la «practicidad», es tal vez más obvia al ojo desnudo que las otras que he señalado, ya que lo que más a menudo significamos cuando decimos que un individuo, una acción, o un proyecto manifiesta una falta de sentido común es que tales cosas son poco prácticas. El individuo se enfrenta a ciertas sorpresas desagradables; la acción se encamina hacia su propio fracaso, el proyecto no prosperará. Sin embargo, por la sencilla razón de que parece más evidente, se presta también con mayor facilidad a malas interpretaciones. Pues, en este caso, la «practicidad» no se emplea en el sentido pragmático de lo útil, sino en el sentido más amplio, filosófico-popular, de astucia. Decir de alguien que es «sensato» no significa afirmar que se adhiere al sentido utilitario, sino, como decimos, que es comedido: que es prudente, juicioso, que no pierde de vista las cuestiones fundamentales, que no adquiere monedas de madera, que no confía en los caballos lentos ni en las mujeres rápidas, y que deja que los muertos entierren a los muertos.

De hecho, se ha producido un cierto debate —parte de esa discusión más amplia referida a los inventarios culturales de los pueblos «más simples» que ya he mencionado— sobre el posible interés que los «primitivos» pudieran tener por realidades empíricas que no se relacionen, al menos directamente, con sus intereses materiales inmediatos. Éste es el punto de vista —esto es, que carecen de tal

interés— que sostuvo Malinowski, y que Evans-Pritchard defiende, en un fragmento que suprimí deliberadamente con anterioridad, en el caso de los zande: «Tienen un conocimiento profundamente funcional de la naturaleza, en la medida en que concierne a su bienestar. Más allá de este aspecto, la naturaleza no tiene ningún interés científico o encanto sentimental para ellos». Contra esta posición, otros antropólogos, entre los que Lévi-Strauss tal vez no es el primero pero sí el que más ha enfatizado esta idea, han argumentado que los «primitivos», «salvajes», o como quiera que se les llame, han elaborado e incluso sistematizado un conjunto de conocimientos empíricos que no poseen una clara importancia práctica para ellos. Algunas tribus filipinas distinguen cerca de seiscientos tipos de plantas con su nombre respectivo, muchas de las cuales no han sido utilizadas, no son utilizables y de hecho no se encuentran sino rara vez. Los indios del nordeste de los Estados Unidos y de Canadá disponen de una compleja taxonomía de reptiles de los que nunca se alimentan, y con los que por lo demás tampoco comercian. Algunos indios del suroeste —los pueblo— tienen nombres para cada una de las especies de coníferas de su región, muchas de las cuales apenas se diferencian entre sí, y que ciertamente en ningún caso son de interés material para los indios. Los pigmeos del sudeste de Asia pueden distinguir los hábitos alimenticios de más de quince especies de murciélagos. En contra del punto de vista utilitario, aplicado a los primitivos por Evans-Pritchard —conoce lo que te es útil conocer y deja lo restante en manos de la brujería—, uno posee el punto de vista intelectual de Lévi-Strauss —conoce todo aquello que tu mente te incite a conocer, y clasifícalo en categorías—. «Puede objetarse», escribe, «que una ciencia de esta índole [esto es, la clasificación botánica, la observación herpetológica, etc.] apenas ha de tener un efecto práctico real. La respuesta a ello es que su principal propósito no es práctico. Cubre exigencias intelectuales más que o en lugar de satisfacer necesidades [materiales].»

Casi no hay duda de que el consenso en este campo apoya en la actualidad el punto de vista de Lévi-Strauss, y no el de Evans-Pritchard —los «primitivos» están interesados por todo tipo de cosas inútiles tanto a sus esquemas como a sus estómagos—. Pero difícilmente agotamos con ello toda la cuestión, pues ellos no categorizan todas esas plantas, distinguen todas esas serpientes o clasifican todos esos murciélagos a causa de una arrolladora pasión cognitiva surgida de estructuras innatas localizadas en el fondo de sus mentes. En un entorno poblado de coníferas, serpientes o murciélagos

comedores de hojas, resulta práctico saber muchas cosas sobre las coníferas, las serpientes o los murciélagos, tenga lo que uno conoce una estricta utilidad material o no, puesto que es de este tipo de conocimiento del que se compone la «practicidad». Como su «naturalidad», la «practicidad» del sentido común es una cualidad que éste otorga a las cosas, y no una cualidad que las cosas le otorgan a él. Si, para nosotros, estudiar un tipo racial es una actividad práctica y cazar mariposas no, no es porque una sea útil y la otra no lo sea; es porque una se considera un esfuerzo, por débil que sea, por saber qué es qué, mientras la otra, por atractiva que resulte, no lo es.

La tercera de las cuasi-cualidades que el sentido común atribuye a la realidad, la «transparencia», es, como la suavidad en el queso, bastante difícil de formular en términos más explícitos. La «simplicidad», o incluso la «literalidad», son conceptos que pueden sernos de igual o mayor utilidad, puesto que nos referimos a la tendencia que manifiestan las concepciones de sentido común sobre ésta o aquella cuestión a representarlas como si fueran precisamente lo que parecen ser, ni más ni menos. El verso de Butler que cité anteriormente —«todo es lo que es y no otra cosa»— expresa perfectamente esta cualidad. El mundo es lo que las personas sencillas y despiertas creen que es. La sobriedad, y no la sutilidad; el realismo, y no la imaginación, son las llaves de la sabiduría; los hechos realmente importantes de la vida se encuentran abiertamente dispuestos sobre su superficie, y no astutamente ocultos en sus profundidades. No tenemos necesidad (ya que en efecto es un error fatal) de negar, como tan a menudo lo hacen los poetas, los intelectuales, los sacerdotes y otros complejizadores profesionales del mundo, la obviedad de lo obvio. Como reza un proverbio holandés, la verdad es tan clara como una pica sobre el agua.

Como los filósofos hipersutiles de Moore, que reflexionan ceñudamente sobre lo real, los antropólogos disertan a menudo sobre complejidades conceptuales que presentan como hechos culturales por su incapacidad para comprender que gran parte de lo que sus informantes les dicen, por extraño que pueda sonar a oídos cultivados, debe entenderse literalmente. Se considera que algunas de las propiedades más cruciales del mundo no están ocultas tras una máscara de apariencias engañosas, como cosas que se infieren de sombras tenues o que se seleccionan a partir de signos equívocos. Más bien, se conciben como si estuvieran simplemente ahí, donde se hallan las piedras, las manos, los canallas y los triángulos eróticos, invisibles sólo para las mentes más preclaras. Cuesta un cierto tiempo (en todo

caso, me costó un cierto tiempo) aceptar el hecho de que cuando toda la familia de un joven javanés me dice que la razón por la que éste se ha caído de un árbol y se ha roto una pierna es que el espíritu de su abuelo fallecido le empujó, ya que el joven se había pasado por alto cierto deber ritual para con la memoria de éste, y que, por lo que a ellos se refiere, eso constituye el principio, el medio y el fin del asunto: es precisamente lo que ellos creen que ha ocurrido, todo lo que creen que ha ocurrido, y por eso se muestran perplejos sólo ante mi perplejidad por su ausencia de perplejidad. Y cuando, tras escuchar un largo y complicado relato de una vieja campesina javanesa, analfabeta e incoherente —un tipo clásico, si es que ha habido alguno— sobre el papel de la «serpiente del día» a la hora de determinar la conveniencia de embarcarse en un viaje, celebrar un banquete o contraer matrimonio (la historia consistía en una serie de narraciones verdaderamente encantadoras de las terribles cosas que pasaban —carruajes que volcaban, tumores que afloraban, fortunas que se dilapidaban— cuando se ignoraba ese papel) pregunté qué aspecto tenía esa serpiente del día, me encontré con un «no sea idiota; no puede verse el día martes, ¿o usted puede?», por lo que empecé a darme cuenta de que también lo evidente se halla en el ojo del observador. La afirmación de que «el mundo se divide en hechos» puede tener sus problemas como consigna filosófica o como credo científico; en cambio, como epítome de la «transparencia» —«simplicidad», «literalidad»— que el sentido común imprime en la experiencia, es gráficamente exacto.

Por lo que respecta a la «asistematicidad», otra cualidad no demasiado bien definida que el pensamiento de sentido común descube en el mundo, el concepto nos remite a la vez a esos placeres de la inconsistencia que son tan reales para todos excepto para los más escolásticos de los hombres. («Una lógica absurda es el duende de las mentes pequeñas», como dijo Emerson; «me contradigo a mí mismo, o sea que me contradigo. Yo contengo multitudes», que decía Whitman); y asimismo a esos placeres similares que provoca la inabordable diversidad de la experiencia, experimentados por todos excepto por los más obsesionados de los hombres, («El mundo está lleno de cosas»; «la vida es una condenada cosa tras otra»; «si crees que comprendes la situación, eso sólo demuestra que estás mal informado»). La sabiduría de sentido común es descarada y condenadamente *ad hoc*. Se nos presenta en forma de epigramas, proverbios, *obiter dicta*, chanzas, anécdotas, *contes morals* —un estruendo de expresiones gnómicas—, y no mediante doctrinas formales, teorías axio-

máticas o dogmas arquitectónicos. Señala Silone en alguna parte que los campesinos de la Italia meridional se pasan la vida cruzándose proverbios, como lo hacen con tantos otros dones preciados. En otros lugares, las formas que adoptan pueden ser las de refinados dichos *à la Wilde*, las de versos didácticos *à la Pope* o las de fábulas de animales *à la La Fontaine*; parece que entre los clásicos chinos, éstas últimas han sido las citas embalsamadas. Pero sean como fueren, no es su incoherencia la que las caracteriza, sino justamente todo lo contrario: «Mira antes de saltar», pero «aquel que duda está perdido»; «un punto de sutura a tiempo evita nueve posteriores», pero «aprovecha el momento». Desde luego, es en los dichos sentenciosos —en cierto sentido, la forma paradigmática del saber vernacular— donde la asistematicidad del sentido común se muestra más vívidamente. En razón de lo cual quisiera que considerasen el siguiente puñado de proverbios de los ba-ila que extraigo de Paul Radin (quien a su vez los extrajo de Smith y Dale):

Sigue creciendo y será entonces cuando conozcas las cosas de la tierra.
Irrita a tus doctores y las enfermedades comenzarán a reírse.
La vaca pródiga desechó su propio rabo.
Es la hiena prudente la que vive largo tiempo.
El dios que levanta la voz llama a la carne.
Puedes asearte, pero eso no significa que dejes de ser esclavo.
Cuando la esposa del jefe roba, echa la culpa a los esclavos.
Mejor que colabores con una bruja que con una persona de lengua falsa, [pues ésta última destruye a la comunidad.
Es mejor que ayudes a un guerrero que a un hambriento, pues este último [es un ingrato.

Etc., etc. Es esta suerte de pupurrí de nociones dispares —no necesariamente y ni siquiera usualmente expresadas de forma proverbial— el que no sólo caracteriza a los sistemas de sentido común, sino que, de hecho, es el que los hace capaces de captar la vasta multiplicidad de la vida que hay en el mundo. Los ba-ila tienen un proverbio que expresa perfectamente lo anterior: «La sabiduría se revela en un conjunto de hormigas».

La cuasi-cualidad final —final en este caso, aunque seguramente no es así en la realidad—, la «accesibilidad» es una consecuencia lógica que se desprende del conocimiento de las restantes cualidades. La accesibilidad es simplemente la suposición, en realidad la insistencia, de que cualquier persona con sus facultades razonablemente intactas puede llegar a conclusiones de sentido común y que, una

vez las enuncia de forma inequívoca, las acepta sin reservas. Desde luego, suele pensarse que ciertas personas —por lo común los ancianos, a veces los angustiados y en ocasiones simplemente los vanidosos— son más duchas que otras, en el sentido de «haberlas visto de todos los colores», mientras que se cree que los niños, con bastante frecuencia las mujeres y, dependiendo de cada sociedad, varios tipos de clases bajas, son menos duchas que otras, en el sentido de que se les consideran «criaturas emocionales». Pero, precisamente por ello, no existen especialistas reconocidos en el sentido común. Cada uno cree que es un experto. Al ser común, el sentido común está abierto a todos, constituyendo la propiedad general de todos los ciudadanos respetables.

Ciertamente, su tono no sólo es anti-experto, sino casi anti-intelectual: en el terreno del sentido común, rechazamos (y por lo que he podido contrastar también lo hacen otros pueblos) cualquier pretensión explícita de poderes especiales. El sentido común no implica un conocimiento esotérico, ni una técnica especial o un talento peculiar, pues exige un adiestramiento poco o nada especializado que sólo de forma redundante llamamos experiencia, y que de forma misteriosa llamamos madurez. El sentido común, para decirlo con otras palabras, representa el mundo como algo familiar, un mundo que cualquiera puede y podría reconocer, y en el que cualquiera puede o podría mantenerse sobre sus propios pies. Para vivir en esos suburbios llamados física, o Islam, o derecho, o música, o socialismo, uno debe cumplir con ciertos requisitos específicos, pues no todas las viviendas tienen la misma majestuosidad. Pero para vivir en ese semi-suburbio llamado sentido común, donde todas las cosas están *sans façon*, uno sólo necesita poseer una conciencia lógica y práctica, como dice la vieja frase, a pesar de que esas respetables virtudes queden definidas en la ciudad particular del pensamiento y del lenguaje de la que uno es ciudadano.

IV

Ya que comenzamos con una pictografía de Wittgenstein sobre calles y avenidas, resulta apropiado concluir con otra, esta vez aún más comprimida: «En el uso real de las expresiones, damos un rodeo, circulamos por calles paralelas. Vemos el camino recto ante nosotros, aunque, por supuesto, no podamos tomarlo, pues se halla permanentemente cerrado».[2]

Si se quiere demostrar, o sólo sugerir (que es todo lo que he sido capaz de hacer) que el sentido común es un sistema cultural, que manifiesta un orden increado que podemos descubrir empíricamente y formular conceptualmente, eso no puede hacerse mediante una mera catalogación de su contenido, que es rabiosamente heterogéneo (y que no varía únicamente a través de las distintas sociedades, sino también dentro de ellas —la sabiduría del conjunto de hormigas—). Tampoco puede hacerse mediante el diseño de una cierta estructura lógica que éste adopte por definición, pues tal estructura no existe. Ni siquiera puede hacerse mediante la suma de las conclusiones sustantivas que por definición suscite, pues tampoco éstas existen. En realidad, tiene que procederse mediante el peculiar desvío que supone la evocación de sus tonos y pensamientos generalmente reconocidos, el intransitado camino lateral que nos conduce, a través de predicados estructurados metafóricamente —cuasi-nociones como «transparencia»—, a recordar a la gente lo que ya sabe. Por cambiar de imagen, el sentido común sufre en cierto modo el efecto de la «carta robada»;* se halla tan ingenuamente ante nuestros ojos que nos resulta casi imposible verlo.

Para nosotros, la ciencia, el arte, la ideología, el derecho, la religión, la tecnología, las matemáticas, incluso la ética y la epistemología de nuestros días, parecen medios de expresión tan genuinos que nos llevan a preguntarnos (y a preguntarnos repetidamente) hasta qué punto los poseen otros pueblos, en qué medida los poseen, qué forma adoptan entre ellos y, dada la forma que adoptan, cuánta luz arrojan sobre nuestras propias versiones de éstos. Por lo que se refiere al sentido común, esto aún no es cierto. El sentido común nos parece lo que subsiste cuando todos esos tipos de sistemas simbólicos más articulados han agotado sus cometidos, lo que queda de la razón cuando se han desestimado sus conquistas más sofisticadas. Pero si no fuese así, si distinguir la tiza del queso, una llana de un serrucho, o su trasero de su codo (podría haberse aducido la «terrenalidad» como otra de las cuasi-cualidades del sentido común) es una conquista tan positiva, aunque tal vez no tan elevada, como apreciar los motetes, seguir el hilo de una evidencia lógica, guardar el arca de la alianza o demoler el capitalismo —por dependientes que resulten tales aspiraciones de tradiciones complejas de pensamiento y sensibilidad—, entonces tendrá que cultivarse con mayor decisión la investigación comparativa de «la común capacidad que tenemos para

* «The Purloined Letter», narración de intriga de Edgar Allan Poe (1945). (T.)

protegernos del abuso de graves contradicciones, evidentes incoherencias e imposturas enmascaradas» (tal y como la «Historia Secreta de la Universidad de Oxford» definía el sentido común en 1726).

De hacerse, ello conduciría, por lo que se refiere a la antropología, a nuevas formas de examinar algunos viejos problemas, y más especialmente al modo en que la cultura se articula y organiza, y asimismo a un desplazamiento (que realmente ya se ha iniciado), desde los relatos funcionalistas de las estrategias sobre las que descansan las sociedades, hacia unos relatos interpretativos de los tipos de vida que sostienen esas sociedades. Sin embargo, por lo que respecta a la filosofía, los efectos pueden ser aún más importantes, pues la conduciría hacia el análisis de un concepto poco estudiado que se localiza en un lugar muy próximo a su centro. Lo que para la antropología, la más taimada de las disciplinas, constituiría la más reciente de una ya larga serie de transformaciones de su objeto de estudio, para la filosofía, la más rigurosa de éstas, constituiría una completa sacudida.

CAPÍTULO 5

EL ARTE COMO SISTEMA CULTURAL

I

Con cierta frecuencia, se dice que resulta difícil hacer comentarios sobre el arte. Incluso cuando está compuesto por palabras en las artes literarias, y aún más cuando está compuesto por pigmentos, sonidos, piedras o cualquier otra cosa en las artes no literarias, parece que existe en un mundo propio, más allá del alcance del discurso. En efecto, no sólo es difícil hablar de él; también parece innecesario hacerlo. Habla, como decimos, por sí mismo: un poema no debe significar, sino simplemente existir; si hemos de preguntarnos qué es el jazz, es que nunca llegaremos a conocerlo.

Los artistas perciben esto de un modo especial. Muchos de ellos consideran que lo escrito y dicho acerca de su obra, o acerca de la obra que admiran, acierta en el mejor de los casos, y provoca confusión en el peor. «Todo el mundo quiere entender el arte», escribió Picasso, «¿por qué no prueban a entender el canto de un pájaro?... La gente que intenta explicar pinturas no hace generalmente sino pedir peras al olmo.»[1] Ahora bien, si esa sentencia nos parece excesivamente vanguardista, ahí tenemos a Millet, resistiéndose a su clasificación como saintsimonista: «Las habladurías en torno a mi *Cavador* me parecen muy extrañas, y os agradezco me las deis a conocer, pues ello me da una nueva ocasión para admirarme de las ideas que la gente me atribuye. ... Mis críticos son hombres de gusto y educación, pero yo no puedo meterme en sus zapatos, y como desde que nací jamás he visto otra cosa sino campos, intento decir de la mejor manera lo que veía cuando estaba en la obra».[2]

Sin embargo, cualquier persona sensible a las formas estéticas siente algo similar. Aun aquellas personas que no tienen arrebatos místicos o sentimentales, y que ni siquiera son dadas a arranques de devoción estética, se inquietan cuando la conversación sobre una obra de arte en la que creemos vislumbrar algo valioso se prolonga durante demasiado tiempo. El abismo existente entre lo que hemos visto en la obra (o lo que nos imaginamos que hemos visto) y los bal-

buceos que logramos pronunciar sobre ella es tan vasto que nuestras palabras parecen huecas, flatulentas o falsas. Resulta muy sugerente esa doctrina que señala que, una vez el arte haya hablado «de lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio».

Por supuesto, casi nadie (y en esto se incluye a los artistas) guarda silencio, excepto los verdaderamente indiferentes. Por el contrario, la percepción de que hay algo importante en cada obra particular o en las artes en general impele a la gente a hablar (y a escribir) incesantemente sobre éstas. Las cosas que tienen un sentido para nosotros, no pueden abandonarse, como si flotasen en la mera trascendencia, y por eso describimos, analizamos, comparamos, juzgamos y clasificamos; por eso construimos teorías acerca de la creatividad, la forma, la percepción, la función social; también por eso consideramos que el arte es un lenguaje, una estructura, un sistema, un acto, un símbolo, un modelo de sensaciones; finalmente, por eso empleamos metáforas científicas, espirituales, tecnológicas, políticas; y si todo esto falla, encadenamos frases oscuras y esperamos que algún otro las esclarezca por nosotros. Parece que la aparente inutilidad de toda reflexión sobre el arte rivaliza con la profunda necesidad que sentimos de hablar interminablemente de él. Y es este peculiar estado de cosas el que quiero investigar, con la intención de explicarlo, pero sobre todo para determinar qué diferencias comporta.

Hasta cierto punto, el arte se describe en todas partes por medio de lo que podrían llamarse términos profesionales (*craft terms*) —en términos de progresiones tonales, relaciones cromáticas o formas prosódicas—. Esto resulta particularmente cierto en Occidente, donde temas como la armonía o la composición pictórica se han desarrollado hasta alcanzar el estatuto de ciencias menores; la evolución moderna hacia el formalismo estético, representado paradigmáticamente en la actualidad por el estructuralismo y por aquellas variedades de semiótica que tratan de imitar su ejemplo, no es sino una tentativa de generalizar este enfoque hasta hacerlo más extensivo, un intento de crear un lenguaje técnico capaz de representar las relaciones internas entre mitos, poemas, danzas o melodías en términos abstractos, intercambiables. No obstante, el enfoque profesional de la reflexión artística no se halla en modo alguno limitado a Occidente o a la era moderna, como nos lo recuerdan las complejas teorías de la musicología india, la coreografía javanesa, la versificación arábiga o los relieves yoruba. Incluso los aborígenes australianos, que con frecuencia son el ejemplo favorito de pueblo primitivo, analizan sus diseños corporales y pinturas de arena en docenas de elementos for-

males, aislables y fijos, unidades gráficas de una gramática icónica de la representación.[3]

Ahora bien, lo más interesante, y creo también que lo más importante, es que sólo en la era moderna y en Occidente ciertas personas (todavía una minoría, destinada, a mi entender, a permanecer como tal) se las han arreglado para convencerse a sí mismas de que el debate técnico sobre el arte, sea cual fuere su desarrollo, es suficiente para una comprensión completa de éste; que el secreto del poder estético está localizado en las relaciones formales entre los sonidos, imágenes, volúmenes, temas o gestos. En todas partes —y, como ya he dicho, en mayor medida entre nosotros— otras formas de reflexión sobre el arte, cuyos términos y concepciones derivan de sus contenidos culturales, pueden ofrecer, o bien reflejar, o incluso cuestionar o describir (aunque no crear por sí mismas) un muestrario de ideas sobre el arte, para conectar sus energías específicas con la dinámica general de la experiencia humana. «La propuesta de un pintor», escribió Matisse, a quien difícilmente se puede acusar de subestimar la forma, «no debe considerarse aparte de sus medios pictóricos, y estos medios pictóricos deben ser tanto más completos (no digo complicados) cuanto más profundo es su pensamiento. Soy incapaz de hacer distinción entre el sentimiento que tengo de la vida y mi manera de expresarlo.»[4]

Por supuesto, la opinión que un individuo o, lo que es más grave, puesto que nadie es una isla sino simplemente una parte del océano, la concepción que un pueblo tiene de la vida aparece en muchos otros ámbitos de su cultura, y no sólo en su arte. Aparece en su religión, en su moralidad, en su ciencia, en su comercio, en su tecnología, en su política, en sus diversiones, en su derecho, incluso en la forma en que organizan su existencia práctica cotidiana. Toda reflexión sobre el arte que no sea simplemente técnica o bien una mera espiritualización de la técnica —esto es, gran parte de ese debate— pretende básicamente situar el arte en el contexto de esas otras expresiones de la iniciativa humana, y en el modelo de experiencia que éstas sostienen colectivamente. Al igual que la pasión sexual o el contacto con lo sagrado, otras dos materias sobre las que también resulta difícil pronunciarse, pero aun así necesarias, no podemos permitir que la confrontación con los objetos estéticos, opacos y herméticos, quede al margen del curso general de la vida social. Tales objetos exigen ser asimilados.

Entre otras cosas, esto implica que la definición del arte de cualquier sociedad nunca es completamente intra-estética, y además, que

ese tipo de definición raramente supera un carácter marginal. El principal problema que presenta el fenómeno general del impulso estético, en cualquier forma y como resultado de cualquier técnica en que pueda mostrarse, es cómo situarlo dentro de las restantes formas de la actividad social, cómo incorporarlo a la textura de un modo de vida particular. Y situarlo de tal forma, otorgar a los objetos de arte una significación cultural, es siempre un problema local; sin importar cuán universales puedan ser las cualidades intrínsecas que le otorga su poder emocional (y no pretendo negarlas), el arte no significa una misma cosa en la China clásica que en el Islam clásico, entre los indios pueblo del suroeste de Estados Unidos que en las tierras altas de Nueva Guinea. La variedad que los antropólogos han documentado en las creencias en espíritus, en los sistemas de clasificación o en las estructuras de parentesco de diversos pueblos, y no sólo en sus formas inmediatas, sino también en su modo de «estar en el mundo» que fomentan y ejemplifican, se extiende también a sus tambores, esculturas, cantos y danzas.

Es el fracaso a la hora de documentar esa variedad por parte de muchos estudiosos del arte no-occidental, y particularmente del llamado «arte primitivo», el que conduce al comentario tantas veces escuchado de que los pueblos de tales culturas no reflexionan, o no lo hacen demasiado bien, sobre su arte —que únicamente esculpen, cantan, tejen o cualquier otra cosa, silenciosos en su destreza—. Lo que se quiere señalar es que no hablan de su arte del modo en que lo hace —o le gustaría hacerlo— el observador, es decir, que no reflexionan sobre sus propiedades formales, su contenido simbólico, sus valores afectivos o sus rasgos estilísticos, sino de forma lacónica y críptica, como si tuvieran escasas esperanzas de ser comprendidos.

Por supuesto, ellos hablan sobre su arte, como lo hacen sobre cualquier otra cosa llamativa, sugerente o emocionante que pase por sus vidas; hablan sobre su modo de empleo, sobre su poseedor, sobre el momento en que se ejecuta, sobre quién lo ejecuta o realiza, sobre el papel que desempeña en esta o aquella actividad, sobre los objetos con los que puede intercambiarse, sobre su nombre, sobre su origen, etcétera. Sin embargo, a menudo se considera que esto no supone reflexionar sobre el arte, sino acerca de otra cosa —la vida cotidiana, los mitos, el comercio, o lo que sea—. Un hombre de la tribu tiv que conoció Paul Bohannan, que no sabía lo que le gustaba, pero que sabía perfectamente qué era el arte mientras cosía aleato-

riamente la rafia* sobre una tela antes de someterla al tinte (y que no examinaba la pieza hasta tenerla completamente acabada), le apuntó en una ocasión que «si el diseño no queda bien, se lo venderé a los ibo; si queda bien, me lo guardaré; y si queda especialmente bien, se lo daré a mi suegra»; después de todo parecía que no estaba hablando de su trabajo, sino simplemente de sus actividades sociales.[5] La visión del arte ofrecida desde la perspectiva de la estética occidental (que, como Kristeller nos recordaba, sólo surgió a mediados del siglo XVIII, en combinación con nuestra propia noción ciertamente peculiar de «bellas artes»), e incluso la ofrecida desde un cierto tipo de formalismo previo, nos deslumbra por la misma existencia de los datos sobre los que podría construirse un conocimiento comparativo del arte. Y de este modo quedamos, como solía suceder en los estudios sobre totemismo, sobre castas o sobre el precio de la novia —y todavía sucede entre los estructuralistas—, en manos de una concepción externa del fenómeno que lo somete supuestamente a un intenso examen, aunque en realidad lo aparta de nuestro ángulo de visión.

Para Matisse, lo que no ha de sorprendernos, dicho enfoque era el apropiado: los medios de expresión de un arte y la concepción de la vida que lo anima son inseparables, y no podemos comprender los objetos estéticos como concatenaciones de pura forma, del mismo modo que no podemos comprender el habla como un desfile de variaciones sintácticas, o el mito como una serie de transformaciones estructurales. Tomemos como ejemplo un objeto aparentemente transcultural y abstracto como la línea, y consideremos su significado, tal y como lo describe brillantemente Robert Farish Thompson, en la escultura yoruba.[6] La precisión lineal, nos dice Thompson, la absoluta nitidez de la línea, es una de las principales preocupaciones de los escultores yoruba, preocupación que captan aquellos que aprecian el trabajo de esos escultores; el vocabulario de categorías lineales que los yoruba emplean coloquialmente para una serie de intereses más amplios que la escultura, es detallado y extensivo. Los yoruba no sólo graban líneas sobre sus estatuas, cerámicas y cosas así: hacen lo propio en sus caras. El corte, de profundidad, dirección y longitud variables, practicado en sus mejillas, se emplea como un medio de identificación del linaje, como adorno personal y como expresión del estatus; y las terminologías del escultor y del especialis-

* Fibra muy resistente, extraída de la palmera del mismo nombre, muy común en algunas zonas de Asia y África. (T.)

ta en escarificaciones —diferencian los «cortes» de las «rasgaduras», y las «perforaciones» o «desgarramientos» de las «heridas abiertas»— son idénticas hasta un grado de precisión exacto. Pero todavía hay más. Los yoruba asocian la línea con la civilización: «Este país ha conseguido civilizarse» significa literalmente en yoruba «que esta tierra tiene líneas sobre su cara». «"Civilización", en yoruba», continúa Thompson,

> es *ilàjú* —rostro surcado por señales—. El mismo verbo que civiliza el rostro con señales de identidad en los linajes urbanos y rurales también civiliza la tierra: *Ó ṣá kẹ́kẹ́; Ó sáko* (Él traza las escarificaciones; él desbroza el monte). El mismo verbo que designa las señales yoruba sobre un rostro sirve también para designar aquellos caminos y lindes que se practican en la selva: *Ó lànọ̀n; Ó là ààlà; Ó lapa* (Él practicó un nuevo camino; trazó una nueva vía; abrió un nuevo sendero). De hecho, el verbo básico que indica cicatrizar (*là*) tiene múltiples asociaciones con la imposición del modelo humano sobre el desorden de la naturaleza: tanto los trozos de madera como el rostro humano y la selva son «abiertos»... al admitir la igualdad interna de la sustancia que ha de conquistarse.[7]

Por consiguiente, el profundo interés del escultor yoruba por la línea, y por formas particulares de líneas, no proviene únicamente de un placer vinculado a sus propiedades intrínsecas, a los problemas de la técnica escultórica, ni tampoco de alguna noción cultural generalizada que podría aislarse como una suerte de estética nativa. Se origina en una sensibilidad característica en cuya formación participa el conjunto de la vida —una sensibilidad en la que los significados de las cosas son las cicatrices que los hombres dejan en ellas.

Esta afirmación —que estudiar una forma de arte significa explorar una sensibilidad, que una sensibilidad semejante es esencialmente una formación colectiva y que los fundamentos de esa formación son tan amplios y profundos como la existencia social— no sólo nos aleja de la idea de que el poder estético sea una enfatización de los placeres de la técnica artística. Asimismo, nos aleja de una idea que suele considerarse funcionalista, y que además se ha opuesto a menudo a la anterior: esto es, que las obras de arte son mecanismos complejos para definir las relaciones, sostener las normas y fortalecer los valores sociales. Nada especialmente notorio le ocurriría a la sociedad yoruba en el caso de que sus escultores dejasen de preocuparse por la pureza de la línea o, lo que tampoco me sorprendería, por la escultura misma. En efecto, la sociedad no se desmoronaría;

simplemente, algunas de las cosas que experimentaron no podrían expresarse —y tal vez, después de algún tiempo, tampoco podrían experimentarse—, y la vida sería por ello más gris. Por supuesto, ciertas cosas pueden desempeñar un papel importante al colaborar con el trabajo social, incluidas la pintura y la escultura, del mismo modo que cualquier cosa puede colaborar con éste manteniéndose al margen. Pero la conexión fundamental entre el arte y la vida colectiva no reside en semejante plano instrumental, sino en un plano semiótico. Los apuntes de color de Matisse (el término es suyo) y las convenciones sobre la línea de los yoruba no consagran, excepto tangencialmente, una estructura social, ni tampoco promueven doctrinas útiles. Materializan un modo de experiencia y subrayan una actitud particular ante el mundo de objetos, para que los hombres puedan así escudriñar en él.

Los signos o los elementos sígnicos —el amarillo de Matisse, la escarificación yoruba— que componen ese sistema semiótico que pretendemos, con propósitos teóricos, denominar estético, se hallan conectados ideacionalmente —y no mecánicamente— con la sociedad en la que se encuentran. Son, parafraseando a Robert Goldwater, documentos primarios; no son ilustraciones de concepciones que ya están en vigor, sino concepciones que buscan por sí mismas —o para las cuales busca la gente— un lugar significativo en el repertorio de los restantes documentos, igualmente primarios.[8]

Para desarrollar este aspecto con mayor precisión y disipar así cualquier aura intelectualista o literaria que comporte palabras tales como «ideacional» o «concepción», podemos dirigir la vista por un instante a algunos aspectos de una de las pocas reflexiones sobre el arte tribal que presta atención a las cuestiones semióticas sin sumergirse por ello en una confusión de fórmulas: el análisis de Anthony Forge sobre la pintura mate en cuatro colores de los abelam de Nueva Guinea.[9] Dicho grupo produce, por emplear una frase de Forge, «acres de pinturas» sobre hojas lisas de espata de sagú, elaboradas siempre en situaciones de culto de un tipo u otro. Los detalles de todo ello se hallan perfilados en sus estudios. Pero lo que es de interés inmediato es el hecho de que, a pesar de que la pintura abelam oscila entre lo obviamente figurativo y lo totalmente abstracto (una distinción que, en tanto su pintura es declamatoria, y no descriptiva, carece de sentido para ellos), se halla principalmente conectada con el mundo más amplio de la experiencia abelam por medio de un motivo obsesivamente recurrente, un óvalo cerrado, que representa, y como tal es conocido, el vientre de una mujer. Evidentemen-

te, la representación es, cuando menos, vagamente icónica. Pero para los abelam, la fuerza del motivo no reside en eso (pues se trata de un éxito menor) sino en el hecho de que, gracias a esa representación, pueden estudiar una inquietud propia a partir de gamas cromáticas (por sí misma, la línea apenas se emplea entre los abelam como elemento estético, mientras que la pintura tiene un poder mágico), una inquietud que aplican de formas ciertamente distintas en el trabajo, en el ritual, en la vida doméstica: la creatividad natural de lo femenino.

El interés por la diferencia entre la creatividad femenina, que los abelam consideran precultural, producto del ser físico de la mujer, y por consiguiente primaria, y la creatividad masculina, que consideran cultural, dependiente del acceso de los hombres al poder sobrenatural mediante el ritual, y por consiguiente derivativa, atraviesa el conjunto de su cultura. Las mujeres crearon la vegetación, y descubrieron las batatas que comen los hombres. Las mujeres se encontraron en primer lugar con los seres sobrenaturales, de quienes fueron amantes, hasta que los hombres, recelosos, descubrieron lo que sucedía, y al transformar a los seres sobrenaturales en tallas de madera, los situaron en el centro de sus ceremonias. Y por supuesto, las mujeres produjeron también a los hombres del fondo de sus vientres. El poder masculino, subordinado al ritual, asunto en la actualidad mantenido celosamente en secreto por las mujeres, se halla de este modo encerrado dentro del poder femenino, subordinado a la biología; y es este hecho prodigioso el que, por así decirlo, «abordan» las pinturas, repletas de óvalos rojos, amarillos, blancos y negros (Forge contó hasta once óvalos en una pequeña pintura, que estaba virtualmente compuesta por éstos).

Sin embargo, las pinturas lo abordan directamente, y no de forma ilustrativa. Se podría argumentar tanto que los rituales, o los mitos, o la organización de la vida familiar o la división del trabajo, crean las condiciones implicadas en la pintura como que las pinturas reflejan las concepciones fundamentales de la vida social. Todas estas cuestiones quedan determinadas por la idea de que la cultura se genera en el seno de la naturaleza, del mismo modo que el hombre es concebido en el vientre de la mujer, lo que imprime a este hecho una suerte de expresión específica. Al igual que las líneas grabadas en las estatuas yoruba, los óvalos de colores de las pinturas abelam son significativos porque conectan con una sensibilidad en cuya creación intervienen —en este caso, una sensibilidad en la que, en lugar de cicatrices que señalen la civilización, encontramos pigmentos que señalan el poder:

> Por lo general, las palabras que designan colores (o más estrictamente pigmentos) se aplican sólo a las cosas de interés ritual. Esto puede observarse muy claramente en la clasificación abelam de la naturaleza. Las especies de árboles son objeto de una elaborada clasificación, pero... los criterios empleados en esa clasificación son las formas de las hojas y de las simientes. Que el árbol tenga o no flores, así como el color de las flores o de las hojas, son criterios que rara vez se mencionan. Hablando en términos generales, los abelam hacen uso únicamente de los hibiscos y de una desconocida flor amarilla, y los emplean, junto con las batatas, como decoraciones [rituales]. Las pequeñas plantas con flores de cualquier otro color no son de su interés, y se clasifican simplemente como hierba o maleza. Sucede algo similar con los insectos: todos aquellos que pican o muerden son cuidadosamente clasificados, pero las mariposas forman una clase enorme, sin tener en cuenta su tamaño o color. En la clasificación de especies de aves, sin embargo, el color es de vital importancia... pero en ese caso los pájaros son tótems, y, a diferencia de las mariposas y flores, desempeñan un papel fundamental en la esfera ritual... Parecería... que el color sólo puede describirse cuando es de interés ritual. Las palabras que designan a los cuatro colores son... verdaderamente palabras para los pigmentos. El pigmento es esencialmente una sustancia poderosa, y quizás no resulte sorprendente que el uso de las palabras que designan colores se limite a aquellas partes del entorno natural que se consideran ritualmente relevantes...
>
> La asociación entre el color y la significación ritual puede verse también en las reacciones de los abelam ante las importaciones europeas. A veces, las revistas en color llegan a la aldea, y ocasionalmente se arrancan algunas páginas de éstas para atarlas a las esteras que se hallan en la base de la fachada de la casa de ceremonias... Las páginas seleccionadas están brillantemente coloreadas, y por lo común son anuncios de comida... [y] los abelam no tienen ni idea de lo que en ellas se representa, pero piensan que, con sus vistosos colores y su ininteligibilidad, es probable que las páginas escogidas sean [diseños sagrados] europeos, y por consiguiente, poderosos.[10]

Así, en al menos dos lugares, dos materias a simple vista tan resplandecientes como la línea y el color no extraen su energía únicamente de su atractivo intrínseco, por real que éste pueda ser. Sean como fueren las capacidades innatas para responder a la delicadeza escultórica o al drama cromático, esas respuestas se obtienen de intereses más amplios, menos genéricos y más llenos de contenido, y es a partir de este encuentro con lo localmente real que se revela su poder constructivo. La unidad de forma y contenido es, allí donde se produce y en el grado en que se produce, un acto cultural, y no una tautología filosófica. Si ha de existir una ciencia semiótica del

arte, será ese acto el que habremos de explicar. Y para hacerlo, tendremos que prestar mayor atención de la que con frecuencia concedemos a tipos de reflexión que no suelen considerarse estéticos.

II

Una respuesta frecuente a esta clase de argumento, especialmente cuando proviene de los antropólogos, es señalar que dicho argumento puede resultar adecuado y útil para los primitivos, pues éstos entremezclan los dominios de su experiencia en un conjunto amplio e irreflexivo, pero que no puede aplicarse a culturas más desarrolladas, donde el arte surge como una actividad diferenciada que responde principalmente a sus propias necesidades. Y que, como sucede con muchos de esos fáciles contrastes entre pueblos que se hallan situados en lados diferentes de la revolución alfabetizadora, ese argumento es falso, y lo es en ambas direcciones: tanto al subestimar la dinámica interna del arte en (¿cómo podríamos llamarlas?) las sociedades ágrafas, como al sobrevalorar su autonomía en las alfabetizadas. Esta vez pasaré por alto el primer género de error —la noción de que tradiciones artísticas del tipo de las yoruba y abelam carecen de una energía cinética propia—, quizás para retornar a él en otra ocasión. Por el momento, mi intención es impugnar el segundo argumento, mediante una breve observación del núcleo de la sensibilidad en dos iniciativas estéticas bastante desarrolladas y notablemente distintas: la pintura del Quattrocento y la poesía islámica.

Para la pintura italiana, contaré básicamente con la reciente obra de Michael Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, que adopta precisamente el tipo de enfoque que yo defiendo.[11] Baxandall trata de definir lo que él mismo llama «el ojo de la época», es decir, «la preparación de que el público de un pintor del siglo quince [esto es, otros pintores y "las clases protectoras"] podía echar mano ante estímulos visuales complejos, como lo eran los cuadros».[12] Una pintura, señala Baxandall, es sensible a los tipos de técnicas interpretativas —modelos, categorías, inferencias, analogías— que la mente emplea:

> La capacidad de un hombre para distinguir cierta clase de forma o de relación de formas habrá de tener consecuencias para la atención que presta a un cuadro. Por ejemplo, si es diestro en observar relaciones proporcionales, o si tiene práctica en reducir formas complejas a combina-

> ciones de formas simples, o si posee un rico juego de categorías para diferentes clases de rojo y marrón, tales habilidades pueden conducirle a que su experiencia de la *Anunciación* de Piero della Francesca sea distinta a la de la gente que no las posea, y que sea más penetrante que la de otras personas cuya experiencia no le ha dado muchas habilidades relevantes para ese cuadro. Porque está claro que algunas habilidades perceptivas son más relevantes que otras para un cuadro dado: un virtuosismo en clasificar el recorrido de líneas curvas —habilidad que muchos alemanes, por ejemplo, poseían en esa época— o un conocimiento funcional de la musculatura de superficie en el cuerpo humano, no encontrarán mucho campo frente a la *Anunciación*. Buena parte de lo que llamamos «gusto» está en eso, en el acuerdo entre las discriminaciones que exige un cuadro y las habilidades para discriminar que posea el espectador.[13]

No obstante, dichas técnicas, adecuadas tanto para el espectador como para el pintor, no residen en una especial sensibilidad que posee la retina para captar el espacio focal, sino que se esbozan a partir de la experiencia general, en este caso, la experiencia de vivir la vida del Quattrocento y concebir las cosas al modo cuatrocentista:

> ... parte del equipamiento mental con el que un hombre ordena su experiencia visual es variable, y, en su mayoría, culturalmente relativo, en el sentido de que está determinado por la sociedad que ha influido en su experiencia. Entre estas variables hay categorías con las que clasifica sus estímulos visuales, el conocimiento que usa para complementar lo que le aporta la visión inmediata y la actitud que adopta hacia el tipo de objeto artificial visto. El espectador debe usar frente a la pintura la competencia visual que posee, una competencia que sólo en pequeña proporción es, salvo casos excepcionales, específica para la pintura, y finalmente es probable que utilice los tipos de competencia que su sociedad tiene en gran estima. El pintor responde a eso: la capacidad visual de su público debe ser su medio. Cualesquiera que sean sus propias habilidades profesionales especializadas, él mismo es un miembro de la sociedad para la cual trabaja y con la que comparte su experiencia y hábitos visuales.[14]

Por supuesto, el primer hecho (aunque, como sucede con los abelam, sólo el primero) que debemos plantear en estos términos es que la mayoría de las pinturas italianas del siglo quince eran religiosas, y no sólo por lo que se refiere a los temas, sino también en las intenciones para cuyo fin fueron diseñadas. Las pinturas se concibieron para intensificar la conciencia humana de las dimensiones espiritua-

les de la existencia; constituían invitaciones visuales con las que reflexionar sobre las verdades del cristianismo. Enfrentado a una imagen impresionante de la Anunciación, de la Asunción de la Virgen, de la Adoración de los Reyes Magos, de las Negaciones de san Pedro o de la Pasión, el espectador trataba de completar dicha imagen comparándola con el acontecimiento tal como él lo conocía, y a partir de sus relaciones personales con los misterios que la imagen narraba. «Porque una cosa es adorar una pintura», como apuntaba un fraile dominico al defender el virtuosismo del arte, «y otra muy distinta es aprender en una narración pintada qué adorar.»[15]

Aun así, la relación entre las ideas religiosas y las imágenes pictóricas (y creo que esto es cierto para el arte en general) no era simplemente expositiva; las pinturas no eran ilustraciones de catecismo. En primer lugar, el pintor, o al menos el pintor religioso, invitaba a su público a interesarse por las cosas, aunque, en segundo lugar, no desease proporcionarle una receta o sucedáneo, ni tampoco una mera transcripción. Su relación con la cultura en un sentido amplio, o con mayor exactitud, la relación de su pintura con ésta, era interactiva o, como apuntó Baxandall, complementaria. Al hablar de la *Transfiguración* de Giovanni Bellini, una reproducción generalizada, casi tipológica, de la escena (aunque por supuesto maravillosamente plástica), Baxandall la considera un vestigio de la cooperación entre Bellini y su público —«La experiencia del siglo XV de la *Transfiguración* era una interacción entre la pintura, la configuración sobre el muro y la actividad visualizadora de la mente pública, una mente que tenía diferentes accesorios y diferentes disposiciones que la nuestra»—.[16] Bellini podía contar con una contribución por parte de los espectadores, y de este modo diseñar su cuadro con el fin de reclamar, y no representar, esa contribución. Su aspiración descansaba sobre la idea de construir una imagen ante la que debiese reaccionar a la fuerza una espiritualidad característica. Como señala Baxandall, el público no necesita lo que ya se ha conseguido. Lo que necesita es un objeto lo bastante rico como para reflejarse en él, lo bastante rico, incluso, para, una vez se haya visto reflejado, profundizar en él.

Por supuesto, fueron muchas las instituciones culturales que tomaron parte activa en la formación de la sensibilidad de la Italia cuatrocentista y que convergieron con la pintura para producir el «ojo de la época», y no todas eran de carácter religioso (como no todas las pinturas eran religiosas). Entre las instituciones religiosas, las más importantes fueron los sermones populares, que clasificaban y subclasificaban los acontecimientos y personajes característicos del

mito cristiano mientras exponían los tipos de actitud —desasosiego, reflexión, indagación, humildad, dignidad, admiración— apropiados para cada cual, al tiempo que ofrecían un dictamen sobre el modo en que se debía representar visualmente esas cuestiones. «Los predicadores populares... instruían a sus congregaciones en un tipo de competencia interpretativa que ocupaba un lugar central en las respuestas que, en el siglo XV, evocaba la pintura.»[17] Los gestos se clasificaban, las fisonomías se tipificaban, los colores se simbolizaban, y la apariencia física de las figuras centrales se discutía con esmero apologético. «Preguntáis», anunciaba otro predicador dominico,

> ¿Era la Virgen oscura o clara? Alberto Magno dice que no era simplemente morena, ni simplemente pelirroja, ni simplemente rubia. Porque cualquiera de estos colores aporta por sí mismo cierta imperfección a una persona. Ése es el motivo de que uno diga «Dios me libre de un lombardo pelirrojo», o «Dios me libre de un germano moreno», o de «un español rubio», o «de un belga de cualquier color». María era una aleación de colores, que participaba de todos ellos, porque un rostro que participa de todos ellos es un rostro hermoso. Por esta razón las autoridades médicas declaran que un color compuesto de rojo y rubio se mejora cuando se le agrega un tecer color: negro. Y a pesar de esto, dice Alberto, debemos admitirlo: estaba más cerca del lado oscuro. Hay tres razones para creerlo así: primero por una razón de color, porque los judíos tienden a ser morenos, y ella era judía; segundo, por razón de testimonio, ya que san Lucas hizo los tres retratos de ella que están ahora en Roma, Loreto y Bolonia, y éstos señalan un color marrón; tercero, por una razón de afinidad. Un hijo comúnmente sale a su madre, y viceversa; Cristo era moreno, por tanto...[18]

De los restantes ámbitos de la cultura renacentista que contribuyeron a definir el modo en que los italianos del siglo quince observaban las pinturas, Baxandall encuentra dos que tuvieron una especial importancia: las danzas cortesanas, que eran otro arte, aunque menor, así como una actividad estrictamente práctica que él llama medición —es decir, la estimación de cantidades, volúmenes, proporciones, relaciones, etc., con fines comerciales.

La danza tenía relevancia para la contemplación pictórica, ya que no se trataba sólo de un arte temporal relacionado con la música, sino sobretodo de un arte gráfico relacionado con el espectáculo —desfiles religiosos, mascaradas, etc.—; una cuestión relativa al agrupamiento de figuras y no, o en todo caso no principalmente, al movimiento rítmico. Como tal, la danza dependía y agudizaba la capaci-

dad para discernir la interacción psicológica entre figuras estáticas agrupadas mediante pautas sutiles, una suerte de ordenamiento de los cuerpos —una capacidad que los pintores compartían y empleaban para evocar con ella las respuestas de sus espectadores—. En particular, la *bassa danza*, una danza lentamente acompasada, casi geométrica, popular en la Italia de aquel tiempo, ofrecía modelos de agrupamiento de figuras que pintores como Botticelli, en su *Primavera* (que por supuesto evoca la danza de las Gracias) o en su *Nacimiento de Venus*, empleaban para organizar su trabajo. Según Baxandall, la sensibilidad que la *bassa danza* encarnaba, «suponía una competencia pública para interpretar agrupamientos de figuras, una experiencia general sobre arreglos semidramáticos [de los cuerpos humanos] que facultaba a Botticelli y a otros pintores para suponer una similar aptitud pública en la interpretación de sus propios conjuntos».[19] Dada esa familiaridad general con géneros de danza altamente estilizados, que consistían esencialmente en secuencias discretas de *tableaux vivants*, el pintor podía contar con una comprensión visual inmediata de su propio modelo de agrupamiento de figuras, comprensión no demasiado común en una cultura como la nuestra, donde la danza es más bien un movimiento articulado en posturas, y no unas posturas articuladas en movimientos, y donde la sensibilidad general para el gesto tácito es tenue. «El problema estriba en si es posible que la transmutación de un arte vernacular y social de los agrupamientos en un arte donde la distribución de las personas —y no personas que gesticulan, arremeten o hacen muecas— pueda estimular aún una fuerte impresión de interacción psicológica: es dudoso que tengamos la predisposición correcta para ver espontáneamente tal refinada carga de sentidos.»[20]

Más allá de esa tendencia a concebir las danzas y las pinturas como si fuesen modelos de ordenamiento del cuerpo que comportan un significado implícito se sitúa, por supuesto, otra tendencia más extendida, que afecta a la sociedad en su conjunto y particularmente a sus clases privilegiadas, por la que se considera que los agrupamientos humanos, la gama de posturas que unos adoptan en compañía de otros, no es algo accidental, sino más bien resultado de los tipos de relaciones que los hombres mantienen entre sí. Sin embargo, para Baxandall, es evidente que es el otro dominio —el de la medición— el que parece que ha tenido un mayor impacto sobre la manera en que los hombres del Renacimiento contemplaban las pinturas.

Baxandall señala que un hecho importante de la historia del arte

es que las mercancías se han transportado regularmente en envases de tamaño estándar sólo desde el siglo XIX (e incluso entonces, podría haber añadido, sólo en Occidente). «Previamente, cada recipiente —fuera barril, saco o fardo— era único, y calcular rápida y exactamente su volumen era una condición del negocio.»[21] Y lo mismo sucedía con las longitudes, como en el comercio textil, con las equivalencias, como en la correduría, o con las proporciones, como en la agrimensura. Sin esos conocimientos era imposible sobrevivir en el mundo del comercio, y eran precisamente esos comerciantes los que, en su mayor parte, encargaban las pinturas, aunque en algunos casos (como Piero della Francesca, que escribió un manual matemático sobre las mediciones) las pintaran ellos mismos.

En cualquier caso, tanto los pintores como sus mecenas poseían una educación similar en tales materias —estar alfabetizado significaba al mismo tiempo controlar las técnicas disponibles para juzgar las dimensiones de las cosas—. Por lo que se refería a los objetos sólidos, esos conocimientos implicaban la habilidad para descomponer masas irregulares o desconocidas en compuestos regulares y familiares, y por tanto calculables —cilindros, conos, cubos etc.—; en el caso de los objetos bidimensionales, una habilidad para interpretar superficies no uniformes por medio de planos simples: cuadrados, círculos, triángulos, hexágonos. Las alturas que ese saber podía alcanzar vienen indicadas en un fragmento que Baxandall extrae del manual de Piero della Francesca:

> Tenemos un barril, cada uno de cuyos extremos tiene 2 *bracci* de diámetro; el diámetro en la parte gruesa es de 2 1/4 *bracci*, y en la parte intermedia entre ella y el extremo es de 2 2/9 *bracci*. El barril tiene 2 *bracci* de largo. ¿Cuál es su medida cúbica?
>
> Eso es como un par de conos truncados. Cuádrese el diámetro de los extremos: 2 × 2 = 4. Luego, el cuadrado del diámetro medio, 2 2/9 × 2 2/9 = 4 76/81. Súmese eso, [lo que nos da] 8 76/81. Multiplicamos 2 × 2/9 = 4 4/9. Agregamos esto a 8 76/81 = 13 31/81. Dividimos por 3= 4 112/243... Ahora, el cuadrado de 2 1/4, [lo que nos da] 5 1/16. Lo agregamos al cuadrado del diámetro medio: 5 1/16 + 4 76/81 = 10 1/129. Multiplicamos 2 2/9 × 2 1/4 = 5. Lo agregamos a la suma previa, [resultando] 15 1/129. Dividimos por 3, [lo que nos da] 5 1/3888. Lo agregamos al primer resultado... 4 112/243 + 5 1/3888 = 9 1792/3888. Multiplicamos esto por 11 y luego dividimos por 14 [es decir, multiplicamos por $\pi/4$]: el resultado final es 7 23600/54432. Ésta es la medida cúbica del barril.[22]

Éste es, como dice Baxandall, un mundo intelectual especial; pero en un mundo como ése vivían todas las clases cultas de lugares como

Venecia y Florencia. Su conexión con la pintura, y con la percepción de ésta, residía menos en los procesos de cálculo como tales que en una buena disposición para prestar atención a la estructura de formas complejas mediante otras más simples, regulares y comprensibles. Incluso los objetos implicados en las pinturas —aljibes, columnas, torres de adobe, suelos empedrados, etc.— eran los mismos que los manuales empleaban para instruir a los estudiantes en el arte de la medición. Y de este modo, cuando Piero della Francesca, esta vez en calidad de pintor, presenta la *Anunciación* avanzando desde el pórtico de una columnata de Perugia, compuesta de varios niveles, o a la Madonna en un pabellón abovedado, protegida a medias por un vestido, está invocando la habilidad de su público para ver tales formas como componentes de otras y con ello interpretar —mesurar, si se quiere— sus pinturas, así como comprender su significado:

> Para el hombre de comercio, casi todo era reducible a cifras geométricas existentes bajo las irregularidades de superficie: la pila de granos se reduce a un cono, el barril a un cilindro, o a una combinación de conos truncados, el manto a un círculo de material apoyado en un cono de otro material, la torre de ladrillos a un cuerpo cúbico compuesto, integrado por una cantidad calculable de cuerpos cúbicos más pequeños, etc. Este hábito de análisis es muy cercano al análisis de apariencias que hace el pintor. Así como un hombre calculaba un fardo, un pintor examinaba una figura. En ambos casos, hay una reducción consciente de masas irregulares y de vacíos a combinaciones de cuerpos geométricos... Al ser expertos en la manipulación de relaciones y en el análisis del volumen o la superficie de cuerpos compuestos, [los italianos del siglo quince] eran sensibles a las pinturas que acarreaban indicios de procesos similares.[23]

La famosa solidez lúcida de la pintura del Renacimiento no se originaba únicamente en las propiedades inherentes a la representación del plano, la ley matemática y la visión binocular.

En efecto, y éste es un detalle fundamental, todas estas cuestiones culturales más amplias, así como otras que no he mencionado, trabajaban conjuntamente para producir la sensibilidad en la que se formó y tuvo sus inicios el arte del Quattrocento. (En un trabajo anterior, *Giotto and the Orators*, Baxandall conecta el desarrollo de la composición pictórica a las formas narrativas, y más especialmente a la oración periódica de la retórica humanista; la jerarquía que el orador establecía entre el período, la oración, la locución y la palabra

era deliberadamente equiparada, por Alberti y otros, a la del pintor entre la pintura, el cuerpo, el miembro y el plano.)[24] Diversos pintores jugaban con diferentes aspectos de esa sensibilidad, aunque el moralismo de la predicación religiosa, el boato de las danzas, la perspicacia de la medición comercial y la grandeza de la oratoria en latín se combinaban para proporcionar lo que en efecto es el justo medio del pintor: la capacidad de su audiencia para encontrar sentido en las pinturas. Una pintura antigua, dice Baxandall, aunque podía haber omitido el atributo, es un registro de una actividad visual que uno ha aprendido a leer, como se aprende a leer un texto de una cultura diferente. «Si observamos que Piero della Francesca tiende hacia una especie de pintura del cáculo, Fra Angelico a una especie de pintura predicada, Botticelli a una especie de pintura bailada, estamos observando algo no sólo sobre ellos, sino sobre su sociedad.»[25]

La capacidad, tan variable entre pueblos como entre individuos, para percibir el significado de las pinturas (o de poemas, melodías, edificios, cerámicas, dramas y estatuas) es, como todas las restantes capacidades humanas, un producto de la experiencia colectiva que la trasciende ampliamente, y donde lo verdaderamente extraño sería concebirla como si fuese previa a esa experiencia. A partir de la participación en el sistema general de las formas simbólicas que llamamos cultura es posible la participación en el sistema particular que llamamos arte, el cual no es de hecho sino una sector de ésta. Por lo tanto, una teoría del arte es al mismo tiempo una teoría de la cultura, y no una empresa autónoma. Y si debe ser una teoría semiótica del arte la que trace la vida de los signos en sociedad, no podrá hacerlo mediante un mundo inventado de dualidades, transformaciones, paralelismos y equivalencias.

III

Es difícil encontrar un mejor ejemplo del hecho de que un artista trabaja con signos que tienen lugar en sistemas semióticos que se extienden mucho más allá del oficio que él practica que la función del poeta en el Islam. Un musulmán compone versos enfrentándose con una serie de realidades culturales tan objetivas para sus propósitos como las rocas o la lluvia, no menos sustanciales por ser inmateriales, y no menos tenaces por ser creadas por el hombre. Actúa, y siempre ha actuado, en un contexto donde el instrumento de su arte, el lenguaje, tiene un estatus peculiar, elevado, de una signifi-

cación tan característica y misteriosa como el pigmento abelam. Todas las cosas, desde la metafísica a la morfología, desde la historia sagrada hasta la caligrafía, desde los modelos de recitación pública al estilo de conversación informal, conspiran para hacer del habla y de la palabra una cuestión cargada con una importancia, si no única en la historia humana, sí ciertamente extraordinaria. El hombre que adopta el papel del poeta en el Islam comercia, y no con total legitimidad, con la sustancia moral de su cultura.

Para empezar a demostrar esto, resulta necesario en primer lugar reducir el tamaño del objeto de estudio. No es mi intención examinar el curso completo del desarrollo poético desde la profecía en adelante, sino sólo realizar unos pocos comentarios generales, y bastante poco sistemáticos, acerca del lugar de la poesía en la sociedad islámica tradicional —más particularmente la poesía arábiga, más particularmente en Marruecos, y más particularmente en el nivel oral y popular de la versificación—. La relación entre la poesía y los impulsos fundamentales de la cultura musulmana es, creo, bastante similar casi en cualquier parte, y más o menos desde sus inicios. Pero en lugar de tratar de demostrar esta afirmación, simplemente la asumiré, para proceder, sobre la base de un material de algún modo especial, a sugerir lo que serían los términos de esa relación —que por otra parte es incierta y difícil.

Hay, desde esta perspectiva, tres dimensiones del problema que deben ponerse en relación. La primera, como siempre en cuestiones islámicas, es el estatus y naturaleza peculiar del Corán, «el único milagro del Islam». La segunda es el contexto de actuación de la poesía, que, como cosa viva, es tanto un arte dramático y musical como literario. Y la tercera, y la más difícil de bosquejar en un espacio corto, es la naturaleza general —agonística, como la llamaré— de la comunicación interpersonal en la sociedad marroquí. Tomadas en conjunto, hacen de la poesía un tipo de acto de habla paradigmático, un arquetipo de la conversación, que requeriría, si quisiéramos descomponerlo, y si tal cosa fuera posible, un análisis completo de la cultura musulmana.

Pero como digo, donde quiera que finalice esta cuestión, siempre empieza con el Corán. El Corán (que no significa ni «testamento», ni «enseñanza», ni «libro», sino «recitación») difiere de las otras escrituras sagradas del mundo en la medida en que contiene, no relatos acerca de Dios emitidos por un profeta o sus discípulos, sino su palabra directa, las sílabas, palabras y sentencias de Alá. Al igual que Alá, es eterno e increado, y constituye uno de sus atributos, como

la gracia o la omnipotencia, y no una de sus criaturas, como el hombre o la tierra. La metafísica es abstracta, y no se ha desarrollado de manera muy consistente, pues se ocupa, a partir de un texto eterno, la tabla bien guardada, de la traducción de la palabra de Alá a extractos de prosa árabe rimada, así como del dictado de éstos, uno por uno y sin un orden particular durante un gran número de años, de Gabriel a Mahoma, y a su vez del dictado de este último a sus seguidores, los llamados recitadores del Corán, quienes los memorizaron y transmitieron a la comunidad en general, la cual, al repetirlos diariamente, los ha mantenido desde entonces. Pero lo importante es que todo aquel que recita los versos coránicos —sea Gabriel, Mahoma, los recitadores del Corán o los musulmanes ordinarios, durante trece siglos a lo largo de una cadena ininterrumpida— no recita palabras sobre Dios, sino de él y, en efecto, puesto que esas palabras son su esencia, es Dios mismo el que recita. El Corán, como dijo Marshall Hodgson, no es un tratado, una relación de hechos y normas, sino un acontecimiento, un acto:

> Nunca fue diseñado para leerse a título de información o incluso como fuente de inspiración, sino para recitarse como un acto de compromiso en el culto. ... No se trataba de leer con atención el Corán, sino de adorar a Alá por medio de éste; [el creyente] no debía recibirlo con pasividad, sino que debía reafirmarse en virtud de la recitación: el acontecimiento de la revelación era renovado en cada ocasión por uno de los fieles en el acto de culto, reviviendo [esto es, pronunciando de nuevo] la afirmación coránica.[26]

Ahora bien, hay un buen número de implicaciones que derivan de esta visión del Corán —entre éstas, que su equivalente más próximo en el cristianismo no es la Biblia, sino Cristo—, aunque para nuestros propósitos la consecuencia más notoria sea que su lenguaje, el árabe de la Meca del siglo séptimo, se distinga no sólo como vehículo de un mensaje divino, al igual que el griego, el pali, el arameo o el sánscrito, sino como objeto sagrado en sí mismo. Incluso una recitación individual del Corán o de fragmentos de éste, se considera una entidad increada, algo que ha de ofuscar a toda fe que se centre en las personas divinas, aunque para una fe islámica, centrada en la retórica divina, signifique que la palabra es sagrada en la medida en que se parece a Dios. Una consecuencia de ello es la famosa esquizofrenia lingüística de los pueblos arabófonos: la persistencia del árabe escrito «clásico» (*muḍāri*) o «puro» (*fuṣḥā*), logró que la lengua

se atuviera en lo posible a la coránica, y que por ello fuese raramente empleada fuera de contextos rituales, junto a uno u otro lenguaje vernacular no escrito, llamado «vulgar» (*'āmmīya*) o «común» (*dārija*), que se consideraba incapaz de comunicar verdades formales. Otra es que el estatus de aquellos que pretenden encarnar las palabras, especialmente para propósitos seculares, es sumamente ambicioso. Desvían la lengua de Dios para fines propios, lo cual, si no es en cierto modo sacrílego, se aproxima peligrosamente a ello; sin embargo, al mismo tiempo, manifiestan su poder incomparable, lo cual, si no constituye casi un culto, se le acerca en gran medida. La poesía, y especialmente la poesía expresada en lengua árabe, que rivalizaba únicamente con la arquitectura, llegó a ser el arte cardinal de la civilización islámica, al tiempo que rozaba los márgenes de la forma más grave de blasfemia.

Esta percepción del árabe coránico como modelo de lo que debería ser el habla, así como la constante censura aplicada a los modos corrientes de expresión, quedaba reforzada por el modelo de la vida musulmana tradicional. Casi todos los niños (y más recientemente también muchas niñas) van a escuelas en las que aprenden a recitar y memorizar versos del Corán. Si el niño es hábil y diligente, puede aprender los aproximadamente 6.200 versos de memoria, y llegar a ser un *ḥafīẓ*, un «memorizador», consiguiendo con ello una cierta fama entre sus parientes; pero si, como suele ocurrir, no lo consigue, podrá al menos aprender los suficientes versos como para dirigir sus oraciones, matar pollos y comprender los sermones. Si es especialmente devoto, puede incluso desplazarse a una escuela superior en algún centro urbano como Fez o Marraquech, y obtener así un sentido más exacto del significado de lo que ha memorizado. Pero tanto si un hombre se va con un puñado de versos comprendidos a medias o con la colección completa razonablemente comprendida, el énfasis principal se pone siempre sobre la recitación o sobre el aprendizaje mnemotécnico que ésta exige. Lo que Hodgson ha señalado sobre el Islam medieval —que todas las afirmaciones eran consideradas verdaderas o falsas; que la suma de todas las afirmaciones verdaderas, un corpus fijo que irradia del Corán (que al menos implícitamente las contiene todas) constituía el conocimiento; y que el modo de obtener conocimiento era plasmar en la memoria las frases que se exponían en éste— podría aplicarse hoy día a la mayor parte de Marruecos, donde, por debilitada que se experimente la fe, todavía no se ha relajado la pasión por la verdad recitativa.[27]

Unas actitudes y un aprendizaje semejantes hacen que la vida

cotidiana quede atravesada por versos extraídos del Corán y de otros testimonios clásicos. Aparte de los contextos específicamente religiosos —las oraciones diarias, el culto del viernes, los sermones de la mezquita, las letanías con las cuentas del rosario en las hermandades místicas, la narración del Corán en ocasiones especiales tales como el mes de Ramadán, la ofrenda de versos en funerales, bodas y ceremonias de circuncisión—, la conversación ordinaria enlaza con fórmulas coránicas hasta el punto de que incluso las cuestiones más mundanas parecen quedar emplazadas en un ámbito sagrado. Los discursos públicos más importantes —por ejemplo, los que se pronuncian desde el trono— se emiten en un árabe tan clásico que muchos de los oyentes apenas sí pueden entenderlos. Los periódicos, revistas y libros árabes se escriben de forma similar, con el resultado de que el número de personas que pueden leerlos es escaso. La exigencia de arabización —la demanda popular, impulsada por las pasiones religiosas, para impartir la educación en árabe clásico, y para emplearlo en el gobierno y la administración— es una fuerza ideológica potente, que comporta una considerable hipocresía lingüística por parte de la elite política y unas dosis notables de conflicto público cuando la hipocresía se vuelve demasiado evidente. Es en un mundo de estas características, donde el lenguaje es más un símbolo que un medio, donde el estilo verbal es una cuestión moral, y donde la experiencia de la elocuencia de Dios se enfrenta con la necesidad de comunicar, en el que existe el poeta oral, y es la disposición de un mundo semejante ante los cantos y las fórmulas la que éste explora, como Piero della Francesca exploraba la de Italia ante los fardos y los barriles. «Memorizé el Corán», dijo un poeta de este tipo, al intentar explicar su arte con las lógicas dificultades que ello tiene, «pero luego olvidé los versos y sólo recordé las palabras.»

Olvidó los versos durante una meditación de tres días en la tumba de un santo célebre por inspirar a los poetas, pero recuerda las palabras en el contexto de la representación. En Marruecos, la poesía no se compone para más tarde recitarse; se compone en la misma recitación, reunidas ambas acciones en el acto de cantar la poesía en un espacio público.

Por lo común, ese espacio se halla junto a la casa de alguna persona que celebra una boda o una circuncisión, y suele estar iluminado por una lámpara. El poeta se sitúa, erguido como un árbol, en el centro del espacio, mientras sus asistentes redoblan los tamboriles a ambos lados. La parte masculina de la audiencia está sentada directamente enfrente suyo, y los hombres se levantan de vez en cuan-

do para dejar caer una moneda en su turbante, mientras la parte femenina espía discretamente desde las casas del entorno, o bien bajan los ojos desde la intimidad de los terrados. Detrás del poeta, a ambos lados, se disponen dos hileras de danzantes, con las manos de unos descansando sobre los hombros de otros mientras mueven las cabezas a medida que avanzan un par de medios pasos hacia la derecha, y un par hacia la izquierda. El poeta canta su poema, verso a verso, acompasado por los tamboriles, y en un falsete metálico, lloroso, los asistentes le acompañan en el estribillo, que suele ser fijo, y que sólo se relaciona en términos generales con el texto, mientras los danzantes adornan los temas con súbitos y extraños chillidos rítmicos.

Por supuesto, y al igual que los famosos yugoslavos de Lord Albert, el poeta no crea su texto de la pura fantasía, sino que lo construye molecularmente, pieza por pieza, como ciertos procesos artísticos de Markov, a partir de un número limitado de fórmulas establecidas. Algunas son temáticas: la inevitabilidad de la muerte («incluso si vives sobre una alfombrilla de oración»); la desconfianza ante las mujeres («que Dios salve, oh amante, a quien se deje arrebatar por sus ojos»); la inutilidad de toda pasión («tantas personas han acabado en la tumba a causa de la pasión ardiente»); la vanidad del aprendizaje religioso («¿Dónde está el erudito que puede intentar justificar el aire?»). En cambio, algunas son figuradas: las muchachas como jardines, la riqueza como un ropaje, la vida terrenal como un mercado, la sabiduría como un viaje, el amor como unas alhajas, los poetas como caballos. Y, finalmente, algunas son formales —esquemas mecánicos y estrictos de rimas, metros, versos y estrofas—. El recitante, los tamboriles, los danzantes, las solicitudes de piezas y la audiencia que profiere exclamaciones de aprobación o silbidos de censura; cada una de esas cosas se ensambla efectivamente con las restantes, formando un conjunto integral del que el poema no puede abstraerse, del mismo modo que el Corán no puede abstraerse de su recitación. Es, asimismo, un acontecimiento, un acto; constantemente nuevo, constantemente renovado.

Y, al igual que con el Corán, los individuos, o al menos muchos de ellos, matizan su habla ordinaria con versos, tropos, alusiones extraídas de la poesía oral, en ocasiones de un poema particular, otras veces relacionadas con un poeta particular cuya obra conocen, y otras del corpus general que, aunque es amplio, está, como ya he señalado, constreñido dentro de fórmulas bastante concretas. En ese sentido, tomada en su conjunto, la poesía, la representación de lo que es

general y regular, y más especialmente en el campo y entre las clases bajas en las ciudades, forma en sí misma una especie de «recitación»; otra colección, menos elevada aunque no necesariamente menos valiosa, de verdades memorizables: la lujuria es una enfermedad incurable, y las mujeres una cura ilusoria; la lucha es el fundamento de la sociedad y la firmeza la principal de las virtudes; la soberbia es la fuente de toda acción, mientras la hipocresía moral no es propia de los hombres; el placer es la flor de la vida, y la muerte el fin del placer. En efecto, el término para designar la poesía, *š'ir*, significa «conocimiento», y aunque ningún musulmán podría explícitamente exponer ese aspecto, permanece como una suerte de contrapeso secular, una nota a pie de página mundana, a la revelación misma. Lo que, en virtud del Corán, el hombre sabe de Dios y de los deberes contraídos con Él, de los hechos establecidos en virtud de su palabra, lo sabe de los seres humanos y de las consecuencias de serlo en virtud de la poesía.

El marco de representación de la poesía, su carácter de acto de habla colectivo, refuerza las dos principales cualidades de ésta —a caballo entre la canción ritual y la conversación llana— porque, si bien sus dimensiones formales, cuasi-litúrgicas hacen que se parezca al sermón coránico, sus dimensiones retóricas, cuasi-sociales, hacen que se parezca al habla cotidiana. Como ya he dicho, no es posible describir aquí con verdadera concreción el tono general de las relaciones interpersonales en Marruecos; uno sólo puede señalar, y esperar luego que le crean, que dicho tono es ante todo combativo, un testimonio constante del afán con el que los individuos luchan para apropiarse de lo que codician, defender lo que tienen y recuperar lo que han perdido. Por lo que se refiere al habla, la poesía concede a todo, incluso a la charla más insustancial, la categoría de combate espontáneo de palabras, una colisión frontal de blasfemias, promesas, mentiras, excusas, súplicas, órdenes, proverbios, argumentos, analogías, citas, amenazas, evasivas, halagos, que no sólo otorga un enorme prestigio a la fluidez verbal, sino que concede a la retórica una fuerza directamente coercitiva; *'andu klām*, «él poseía palabras, oratoria, máximas, elocuencia», significa también, y no sólo metafóricamente, «el tenía poder, influencia, fuerza, autoridad».

En el contexto poético, este espíritu agonístico aparece por todas partes. Ahora bien, no sólo aparece en el contenido de lo que el poeta argumenta —al denunciar la frivolidad de los hombres de ciudad, la bellaquería de los mercaderes, la perfidia de las mujeres, la avaricia de los ricos y la hipocresía de los moralistas—, sino que se recita

en función de objetivos precisos, normalmente los de aquellos espectadores presentes. Un maestro coránico local, que había criticado los fastos matrimoniales (y la poesía recitada en éstos) por considerarlos inmorales, es censurado públicamente, y se le expulsa de la aldea:[28]

Mira cuántas cosas abyectas hacía el maestro;
Sólo trabajaba para llenar sus bolsillos.
Es codicioso, corrupto.
Por Dios, tras esta humillación,
Dale simplemente su dinero y dile «vete».
«Deja la carne de gato y sigue con la de perro.»
.....
Averiguaron que el maestro
únicamente había memorizado
cuatro capítulos del Corán
[una referencia a la obligación que tenía
de memorizar todo el libro].
Si conociese a fondo el Corán,
y pudiera considerarse un erudito,
No habría concluido tan rápidamente sus oraciones.
Su alma está poseída por malos pensamientos.
Ya que, incluso en medio de la oración,
su mente sólo piensa en mujeres;
acosaría a una si pudiese encontrarla.

Un huésped tacaño no recibe mejor trato:

En cuanto a aquel que es débil y avaro, se sienta sólo,
y es posible que no haga nada.
.....
Los que vinieron al banquete
se sintieron como en una prisión
[la comida era tan mala como en aquélla],
La gente quedó hambrienta durante toda la noche
y nunca satisfecha.
.....
La esposa del huésped se pasó toda la tarde
haciendo lo que quiso,
Por Dios, no quería ni siquiera levantarse a preparar el café.

Y un curandero, un antiguo amigo con quien el poeta se había peleado, mereció treinta versos del estilo que ahora sigue:

Oh, el curandero ya no es un hombre sensato.
Tomó el camino que lleva a ser poderoso,
y se tranformó en un loco traidor.
Siguió el sendero del diablo; decía que era afortunado,
mas no creo que lo fuese.

Y así sucesivamente. El poeta no censura únicamente a individuos (pueden pagarle para que ejerza su crítica; una gran parte de esos asesinatos verbales son contratos de trabajo): también a los habitantes de una aldea, facción, o familia rival; a un partido político (una confrontación poética entre miembros de partidos, donde cada uno de ellos estaba representado por su propio poeta, tuvo que ser disuelta por la policía cuando pasaron de las palabras a los golpes); sus víctimas pueden ser incluso grupos enteros de individuos, por ejemplo, panaderos o funcionarios. Además, puede modificar la actitud de su audiencia en medio de la actuación. Cuando se lamenta de la veleidad de las mujeres, osa hablar de la penumbra de las azoteas;* y cuando finalmente arremete contra la lujuria de los hombres, su mirada rinde la multitud a sus pies. En efecto, toda la representación poética tiene un tono agonístico, por mucho que la audiencia grite en señal de aprobación (y arroje su dinero al poeta), o bien le silbe y abuchee en señal de desaprobación, a veces hasta el punto de provocar su desalojo de la escena.

Pero tal vez las expresiones más genuinas de ese tono sean los combates directos entre poetas que intentan superarse entre sí con sus versos. Como punto de partida, se elige un tema cualquiera —puede ser simplemente un objeto como un vaso o un árbol—, y entonces los poetas cantan alternativamente, en ocasiones durante toda la noche (y a pesar de que la multitud vocifera su decisión) hasta que uno se retira, derrotado por el otro. A continuación proporciono unos breves extractos de una contienda de tres horas, en cuya traducción se ha perdido prácticamente todo excepto el espíritu del propio hecho:

Metido de lleno en la batalla, el poeta A, desafiante, «se pone en pie y dice»:

* En el Magreb se considera generalmente que las azoteas son un espacio destinado fundamentalmente al sexo femenino, cuya intimidad debe ser preservada de miradas indiscretas, por lo que esos espacios constituyen una fuente de peligro potencial nada desdeñable. (T.)

Lo que Dios le concedió [al poeta rival]
lo malgasta comprando vestidos de nylon
a una muchacha;
encontrará lo que está buscando.
Y comprará lo que quiere [esto es, sexo]
e irá a visitar todo tipo de lugares [indecentes].

A su vez, el poeta B responde:

Lo que Dios le concedió [es decir, a sí mismo, al poeta B]
lo empleó en la oración, en el diezmo y en la caridad.
Y no se dejaba guiar por malas tentaciones,
ni por muchachas elegantes,
ni por muchachas pintadas;*
recuerda que debe alejarse del fuego del infierno.

Entonces, aproximadamente una hora más tarde, el poeta A, aún desafiante, y pese a que era respondido con eficacia, se pasó al enigma metafísico:

De un cielo a otro cielo transcurrirían 500.000 años,
y después de eso, ¿qué ocurriría?

El poeta B, puesto en guardia, no le responde directamente, sino que, tomándose su tiempo, irrumpe en amenazas:

Alejadle de mí [al poeta A],
o pediré auxilio a las bombas,
pediré auxilio a los aviones,
y a soldados de terrible apariencia
.....
Haré, oh señores, la guerra ahora,
incluso si es una guerra menor.
Vean, tengo el poder más grande.

Y aún más tarde, el poeta B, estimulado tras esas arengas, se recupera y replica al enigma de los cielos, pero no lo responde, sino que lo satiriza con una serie de acertijos irrebatibles, concebidos para exponer la estupidez de plantear cuestiones del tipo: «¿cuántos ángeles caben sobre la cabeza de un afiler?».

* En el Magreb el tatuaje, especialmente con henna, se utiliza tanto en contextos rituales como con intenciones estéticas. (T.)

Voy a respoder a aquel que dijo, «Sube hasta el cielo
y observa la distancia que hay entre un cielo y otro,
en línea recta».
Voy a decirle, «Cuenta para mí todas las cosas que hay en la tierra».
Responderé al poeta, aunque esté loco.
Dime, ¿qué pecados hemos cometido, que serán castigados en el más allá?
Dime, ¿cuántas semillas hay en el mundo, que podamos consumir?
Dime, ¿cuántos árboles hay en el bosque, que puedas quemar?
Dime, ¿cuántas bombillas existen, de oeste a este?
Dime, ¿cuántes teteras están llenas de té?

En ese punto, el poeta A, injuriado, abucheado, enojado y derrotado, dice,

Dame la tetera.
Voy a asearme para la oración.
He tenido suficiente por hoy.

y se retira.

En suma, en tanto habla, o más exactamente en tanto acto del habla, la poesía se halla situada entre los imperativos divinos del Corán y el ir y venir retórico de la vida diaria, y es esa posición la que le confiere su estatus incierto y su extraña fuerza. Por un lado, forma una especie de para-Corán, al recitar unas verdades que no son transitorias pero que tampoco llegan a ser eternas con un estilo que está más estudiado que el coloquial, pero que no llega a ser tan misterioso como el clásico. Por otro, proyecta el espíritu de la vida diaria en el ámbito, si no de lo sagrado, al menos sí de lo inspirado. La poesía es moralmente ambigua, porque no es lo bastante sagrada como para justificar el poder que realmente tiene, y no es lo bastante secular como para que ese poder sea equiparable a la elocuencia ordinaria. El poeta oral marroquí habita una región entre dos tipos de habla que es al mismo tiempo una región entre dos mundos, entre la palabra de Dios y la lucha de los hombres. Y si eso no se entiende, difícilmente podremos comprenderle a él o a su poesía, por muchos descubrimientos de estructuras latentes o análisis gramaticales de formas poéticas que podamos hacer. La poesía, o en todo caso esta poesía, construye una voz al margen de las voces que la rodean. Si puede decirse que posee una «función», sin duda es ésta.

El «arte», reza mi diccionario, cuya mediocridad me resulta particularmente útil, consiste en «la producción o combinación consciente de colores, formas, movimientos, sonidos u otros elementos

de una manera tal que conmueva nuestro sentido de la belleza», un modo de plantear la cuestión que, al parecer, sugiere que los hombres han nacido con el poder de percibir, como han nacido con el poder de captar las bromas, y que únicamente se les han de proporcionar las ocasiones para ejercer dicho poder. Como deberían indicar las afirmaciones que he hecho a lo largo de este capítulo, no creo que esto sea cierto (tampoco creo que sea cierto por lo que se refiere al humor); antes bien, mis afirmaciones señalan que «el sentido de belleza», o como quiera llamarse a cualquier capacidad para responder con inteligencia ante cicatrices faciales, óvalos pintados, pabellones abovedados o insultos rimados, no es menos un artefacto cultural que los objetos y mecanismos inventados para «conmover» dicho sentido. El artista trabaja con las capacidades de su audiencia —capacidades para ver, escuchar, palpar, a veces incluso degustar y oler—, esto es, con su comprensión. Y aunque ciertos elementos de estas capacidades son en efecto innatos —lógicamente, es preferible no ser daltónico—, éstos se hallan introducidos en la existencia real mediante la experiencia de vivir en medio de ciertos tipos de cosas que hemos de considerar, escuchar y manipular, sobre las que debemos reflexionar, a las que hemos de enfrentarnos y ante las que debemos reaccionar; variedades particulares de mariposas, tipos particulares de reyes. El arte y las aptitudes para comprenderlo se confeccionan en un mismo taller.

Si una aproximación a la estética puede considerarse semiótica —esto es, si se ocupa de la significación de los signos—, eso significa que no puede ser una ciencia formal como la lógica o las matemáticas, sino que debe ser una ciencia social, como la historia o la antropología. Difícilmente puede prescindirse de la armonía y la prosodia, como tampoco de la composición y la sintaxis; pero exponer la estructura de una obra de arte y dar testimonio de su impacto no son la misma cosa. Lo que Nelson Goodman ha llamado «el absurdo y peligroso mito del aislamiento de la experiencia estética», la idea de que los mecanismos del arte generan su propio sentido, no puede producir una ciencia de signos o de cualquier otra cosa; sólo un vacuo virtuosismo en el análisis verbal.[29]

Si hemos de poseer una semiótica del arte (o de cualquier sistema de signos que no sea axiomáticamente independiente), tendremos que dedicarnos a una especie de historia natural de los signos y símbolos, a una etnografía de los vehículos del significado. Tales signos y símbolos, tales vehículos del significado, desempeñan un importante papel en la vida de una sociedad, o en alguna parte de una so-

ciedad, y es eso lo que, de hecho, les otorga validez. También en este caso, el significado es uso, o con mayor exactitud, proviene del uso, y sólo analizando esos usos de una forma tan exhaustiva como la que solemos aplicar a las técnicas de irrigación o a las costumbres matrimoniales seremos capaces de averiguar algo general sobre ellos. Esto no constituye un alegato en favor del inductivismo —ciertamente no nos hace falta un catálogo de ejemplos—, sino en favor de una transferencia de los poderes analíticos de la teoría semiótica, ya sea la de Peirce, la de Saussure, la de Lévi-Strauss o la de Goodman, desde una investigación de los signos en abstracto hacia una investigación de éstos en su hábitat natural —el mundo corriente en el que los hombres observan, nombran, escuchan y actúan.

Tampoco es un alegato en favor de una exclusión de la forma; más bien, de una búsqueda de las raíces de ésta, no en una cierta versión actualizada de la psicología facultativa, sino en lo que yo he denominado en el capítulo segundo «la historia social de la imaginación moral» —esto es, en la construcción y deconstrucción de sistemas simbólicos con los que los individuos o grupos de individuos intentan dotar de algún sentido al sinfín de cosas que les suceden—. Como señala Jacques Maquet, cuando un jefe bamileké asumió el poder, ya se había esculpido su estatua; y «tras su muerte, y aunque la estatua fue respetada, el tiempo fue erosionándola lentamente, del mismo modo que su recuerdo fue erosionándose en la mente de su pueblo».[30] ¿Dónde está la forma en este caso? ¿En la figura de su estatua, o bien en la trayectoria de su cargo? Por supuesto, ésta se halla en ambas. Sin embargo, ningún análisis de la estatua que no tenga en cuenta su destino final, un destino tan premeditado como lo es la estructura de su volumen o el brillo de su superficie, comprenderá su sentido o percibirá su fuerza.

Al fin y al cabo, no hemos de enfrentarnos únicamente con estatuas (o pinturas, o poemas), sino con los factores que hacen que esas cosas parezcan importantes —es decir, que les conceden importancia— para aquellos que las elaboran o poseen, y esos factores son tan variados como la vida misma. Si existe algún punto en común entre el conjunto de las artes y los lugares donde uno las encuentra (en Bali, los hombres componen estatuas con monedas, mientras en Australia realizan dibujos con arena) que justifique incluirlas bajo una única rúbrica de origen occidental, no es el hecho de que todas las artes apelen a un cierto sentido universal de la belleza. Tal vez ese sentido exista, aunque, según mi experiencia, lo realmente importante es si esos puntos en común permiten responder o no a la

gente ante las artes exóticas con algo más que un mero sentimentalismo etnocéntrico en ausencia de un conocimiento de lo que aquellas artes son o de una comprensión de la cultura en la cual se originan. (El uso occidental de motivos «primitivos», aparte de su indudable valor en sí mismo, sólo ha acentuado esto; estoy convencido de que muchas personas contemplan la escultura africana como una derivación de Picasso, y escuchan la música javanesa como si estuviese compuesta por un Debussy ruidoso.) Si existe un punto en común, reside en el hecho de que parece que ciertas actividades están específicamente diseñadas en todas partes para demostrar que las ideas son visibles, audibles y —se necesita acuñar una palabra en este punto— tangibles, que pueden ser proyectadas en formas donde los sentidos, y a través de los sentidos las emociones, puedan aplicarse reflexivamente La variedad de expresiones artísticas proviene de la variedad de concepciones que los hombres tienen del modo en que son las cosas, pues se trata en efecto de una misma variedad.

Para lograr que la semiótica tenga un uso eficaz en el estudio del arte, debe renunciar a una concepción de los signos como medios de comunicación, como un código que ha de ser descifrado, para proponer una concepción de éstos como modos de pensamiento, como un idioma que ha de ser interpretado. No necesitamos una nueva criptografía, especialmente cuando ésta consiste en reemplazar un código por otro aún menos inteligible, sino un nuevo diagnóstico, una ciencia que pueda determinar el significado de las cosas en razón de la vida que las rodea. Por supuesto, habremos de ejercitarnos en la significación, y no en la patología, y deberemos tratar con ideas, y no con síntomas. Sin embargo, conectando estatuas con incisiones, palmeras de sagú coloreadas, frescos murales y versos recitados con claros en la selva, ritos totémicos, consecuencias comerciales o argumentos callejeros estaremos tal vez empezando a localizar las fuentes de su encanto en el contenido mismo de su entorno.

CAPÍTULO 6

CENTROS, REYES Y CARISMA: UNA REFLEXIÓN SOBRE EL SIMBOLISMO DEL PODER

INTRODUCCIÓN

Como muchas de las ideas claves en la sociología de Weber —*verstehen*, legitimidad, ascetismo intramundano, racionalización—, el concepto de carisma adolece de una indefinición de referentes: ¿indica un fenómeno cultural o psicológico? Al constituir a la vez tanto «una cierta cualidad» que indica que un individuo mantiene una relación privilegiada con las fuentes del ser como un poder hipnótico que «ciertas personalidades» poseen para desatar pasiones y dominar a los espíritus, no está claro si el carisma es el estatus, la emoción o una cierta fusión ambigua de ambos. El intento de escribir una sociología de la cultura y una psicología social en un único cuerpo de afirmaciones es lo que proporciona a la obra de Weber su complejidad orquestral y su armoniosa profundidad. Pero también es lo que le proporciona, especialmente para los oídos menos avezados en la polifonía, su esquivez crónica.

En la obra de Weber, esa complejidad se controlaba, y esa esquivez se contrarrestaba gracias a su extraordinaria habilidad para mantener la unidad lógica entre ideas opuestas, lo que es una buena muestra de su propia categoría intelectual. Sin embargo, en épocas más recientes y menos heroicas, la tendencia que han seguido numerosos investigadores ha consistido en reducir la influencia de su pensamiento concentrándose en una de sus dimensiones, por lo común en la psicológica; y en ningún sitio puede documentarse esto con mayor claridad que en relación con el carisma.[1] Un número enorme de personas, desde John Lindsay hasta Mick Jagger, han sido calificadas de carismáticas, principalmente en aquellos ámbitos en que éstos han conseguido interesar a un cierto número de personas por el resplandor de su personalidad; además, la principal interpretación de ese auténtico aumento de liderazgos carismáticos en los nuevos Estados ha establecido que se trata del producto de una psicopatología estimulada por el desorden social.[2] En razón del psicologismo

general de esta época, tan agudamente observado por Phillip Rieff, el estudio de la autoridad personal se reduce a una investigación sobre la autorrepresentación y la neurosis colectiva; el aspecto numinoso desaparece gradualmente de la vista.[3]

Sin embargo, unos pocos eruditos, entre los cuales destaca Edward Shils, han pretendido eludir esta estéril reducción al cliché neofreudiano reconociendo el hecho de que existen múltiples temas contenidos en el concepto weberiano de carisma, que casi todos ellos se hallan más formulados que desarrollados, y que la conservación de la fuerza del concepto depende de su desarrollo, y por consiguiente del desvelamiento de la dinámica exacta de su interacción. Entre la ambigüedad producida al tratar de decir demasiadas cosas a la vez y la banalidad que se suscita desvelando los misterios, existe la posibilidad de articular qué es lo que hace que algunos hombres descubran la trascendencia en otros, y qué es lo que éstos ven.

En el caso de Shils, las dimensiones olvidadas del carisma se han recobrado a base de subrayar la conexión entre los valores simbólicos que poseen los individuos y su relación con los centros activos del orden social.[4] Esos centros, que «no tienen nada que ver con la geometría y poco con la geografía», son, esencialmente, lugares en que se concentran los actos importantes; constituyen aquel o aquellos puntos de una sociedad en los que sus principales ideas se vinculan a sus principales instituciones para crear una arena política en la que han de producirse los acontecimientos que afectan más esencialmente las vidas de sus miembros. Es la participación —incluso la participación antagónica— en esas arenas y en los acontecimientos trascendentes que en ellas suceden lo que confiere carisma. Es un signo, no de atracción popular o de locura inventiva, sino de que se está cerca del corazón de las cosas.

Hay un buen número de implicaciones en esa visión céntrico-entusiasta del problema. Las figuras carismáticas pueden surgir en cualquier ámbito de la vida que esté lo bastante condensado como para parecer vital —pueden hacerlo con tanta facilidad en la ciencia o en el arte como en la religión o en la política—. El carisma no aparece sólo en formas extravagantes y en momentos efímeros, sino que es un aspecto permanente, aunque intenso, de la vida social que ocasionalmente estalla provocando un verdadero incendio. No existe una emoción carismática única, del mismo modo que no existe una emoción moral, estética o científica única; aunque las pasiones, a menudo bastante distorsionadas, se hallan innegablemente comprometidas, éstas pueden diferir radicalmente de un caso a otro. Pero mi

propósito aquí no es centrarme en tales cuestiones, por importantes que sean para una teoría general de la autoridad social. Mi propósito es investigar otra cuestión que en el enfoque de Shils aparece con una nueva luz: la sacralidad inherente al poder soberano.

Por supuesto, el simple hecho de que los soberanos y los dioses comparten ciertas propiedades se ha constatado hace mucho tiempo. «La voluntad de un rey es muy numinosa», —escribía un teólogo político del siglo XVII, «hay una especie de vasta universalidad en él», y no era el primero en decirlo. Tampoco era un fenómeno poco estudiado: *The King's Two Bodies*, la extraordinaria obra de Ernst Kantorowicz —como ya he señalado, esa discusión magistral sobre «la teología política medieval»—, trazaba las vicisitudes del carisma real en Occidente a lo largo de doscientos años y en media docena de países; más recientemente, se ha producido una pequeña avalancha de publicaciones sensibles a lo que en la actualidad suele definirse, un tanto vagamente, como los aspectos simbólicos del poder.[5] Pero el contacto entre esta obra esencialmente histórica y etnográfica y los propósitos analíticos de la sociología moderna ha sido tenue en el mejor de los casos, una situación que el historiador del arte Panofsky comparaba a menudo, en un contexto distinto, con aquella en la que dos vecinos comparten el derecho a cazar en una misma comarca, pero en la que uno de ellos posee el fusil, mientras que el otro posee toda la munición.

Aunque buena parte de ello se halle todavía en ciernes, y aunque a veces se exponga a un nivel demasiado evidente, las reformulaciones de Shils prometen ser de enorme valor a la hora de superar ese inútil distanciamiento, puesto que nos incitan a investigar la vasta universalidad de la voluntad de los reyes (o de los presidentes, generales, *Führer* y secretarios de partido) en el mismo lugar donde buscamos la de los dioses: en los ritos e imágenes a través de los cuales ésta se ejerce. Más exactamente, si el carisma es un signo de participación en los centros animadores de la sociedad, y si tales centros son fenómenos culturales y por consiguiente están construidos históricamente, las investigaciones sobre el simbolismo del poder y sobre su naturaleza constituyen tentativas similares. Así, la fácil distinción entre los adornos de la autoridad y su sustancia se hace menos necesaria, incluso menos real; lo que cuenta es la manera en que, en cierto modo como la masa y la energía, esos elementos se tranforman entre sí.

En el centro político de cualquier sociedad organizada de forma compleja (por reducir nuestro enfoque a ese tipo de sociedades), hay

tanto una elite gobernante como un conjunto de formas simbólicas que expresan el hecho de que es en verdad gobernante. No importa cuán democráticamente sean elegidos los miembros de esa elite (por lo común, la elección no es demasiado democrática), o cuán profundamente divididos puedan estar entre sí (por lo común, mucho más de lo que los extranjeros imaginan); ellos justifican su existencia y ordenan sus acciones en base a una colección de historias, ceremonias, insignias, formalidades y accesorios que han heredado o incluso, en situaciones más revolucionarias, inventado. Es eso —coronas y coronaciones, limusinas y conferencias— lo que señala al centro como centro, y lo que le otorga su aura, no de ser simplemente algo importante, sino de estar vinculado de alguna extraña forma con la misma manera en que el mundo está construido. La seriedad de la alta política y la solemnidad del alto culto brotan de impulsos más parecidos entre sí de lo que podría parecer a simple vista.

Por descontado, esto resulta más evidente (aunque, como argumentaré en su momento, no por ello es más cierto) en las monarquías tradicionales que en los regímenes políticos, donde la tendencia innata de los hombres a antropomorfizar el poder está mejor disfrazada. La intensa concentración sobre la figura del rey y la decidida construcción de un culto, a veces de una religión completa, alrededor de éste, hace que el carácter simbólico de la dominación resulte demasiado palpable como para que sea ignorado aun por los hobbesianos y utilitaristas. Se supone que la verdadera cuestión que disimula la compleja mística del ceremonial de la corte —que la majestad se hace, y no nace— queda así demostrada. «Una mujer no es una duquesa a cien metros de distancia de un carruaje». Los jefes se transforman en rajás por la estética de su autoridad.

Esto se observa con mayor claridad que en cualquier otro lugar en las formas ceremoniales mediante las que los reyes tomaban posesión simbólica de sus dominios. En particular, los desfiles reales (entre los cuales, allí donde se da, el de la coronación es el principal) establecen el centro de la sociedad y afirman su conexión con las cosas trascendentes al imprimir los signos rituales de su dominio sobre un territorio. Cuando los reyes viajan a lo largo del territorio, haciendo apariciones, asistiendo a fiestas, confiriendo honores, intercambiando obsequios o desafiando a rivales, lo señalan, como algún lobo o tigre que extendiera su olor a través de su territorio, casi como si formase físicamente parte de ellos. Como veremos, esto puede producirse dentro de marcos de expresión y creencia tan variados como el protestantismo inglés del siglo XVI, el hinduismo javanés

del siglo XIV y el Islam marroquí del siglo XIX; sin embargo, por diversas que sean sus expresiones, el caso es que se produce y que la dignidad real se presenta mediante formas que hacen algo más que manifestar un mero compromiso con la divinidad.

La Inglaterra de Isabel: virtud y alegoría

El 14 de enero de 1559, un día antes de su coronación, Isabel Tudor* —«una hija cuyo nacimiento defraudó las esperanzas de su padre para la sucesión, y por consiguiente provocó indirectamente el fallecimiento prematuro de su madre; una princesa ilegítima cuya pretensión al trono fue, con todo, casi tan válida como la de su hermanastro y su hermanastra; un foco de descontento durante el reinado de María; y, en fin, una superviviente de la continua propaganda difundida por los emisarios españoles e imperiales que querían eliminarla»— participó en un gran desfile (había unos mil caballos, y ella permanecía sentada, cubierta de joyas y ropajes dorados, en una litera abierta) a través de los barrios históricos de la ciudad de Londres. De etapa en etapa, y a medida que avanzaba, se desplegaba ante ella un enorme espectáculo didáctico que la situaba en el paisaje moral de la resistente capital que, cinco años atrás, tanto había hecho (o tanto había intentado hacer) por Felipe de España.[6]

Partiendo de la Torre de Londres (donde ella misma comparó acertadamente su visión de ese día a la jornada en que Dios rescató a Daniel de los leones), continuó por Fenchurch Street, donde un niño le ofreció, en nombre de la ciudad, dos regalos —lenguas benditas para alabarla y corazones leales para servirla—. En Gracechurch Street, presenció un *tableau vivant* llamado «La unificación de las casas de Lancaster y York». Éste tomó la forma de un arco plantado sobre la calle, cubierto con rosas rojas y blancas, y dividido en tres niveles. En el nivel inferior, dos niños, que representaban a Enrique VII, encerrado en un rosetón de rojas rosas, y a su esposa Isabel, encerrada en otro de rosas blancas, se sentaban agarrados de las manos. En el nivel intermedio había dos niños más, representando esta vez a Enrique VIII y a Ana Bolena, mientras una pila de rosas rojas surgía del lado de Lancaster y otra de rosas blancas lo hacía desde el lado de York, para converger sobre ambos. Y en el superior, con-

* Isabel Tudor, o Isabel I (1533-1603), sucesora de María I, hija de Enrique VIII y Ana Bolena. (T.)

fundido entre el rojo y el blanco, se situaba un único niño, que representaba a la propia, honrada (y legítima) reina Isabel. En Cornhill, había otro arco con un niño que representaba a la nueva reina, pero éste se hallaba sentado sobre un trono, sostenido por cuatro burgueses vestidos para representar las cuatro virtudes —la Religión Pura, el Amor de los Súbditos, la Sabiduría y la Justicia—. Éstas, a su vez, pisoteaban con dureza a sus vicios opuestos —la Superstición y la Ignorancia, la Rebelión y la Insolencia, la Locura y la Vanagloria, la Adulación y el Soborno, personificados también por ciudadanos disfrazados—. Y para que la iconografía no resultase demasiado tangencial, el niño dirigió un verso admonitorio a la soberana que pretendía representar, explicando su mensaje del siguiente modo:

Mientras la religión sea verdadera, se suprimirá la ignorancia
Y con su poderosa huella, podrá expulsarse la superstición de las mentes
Mientras exista el amor de los súbditos, la rebelión peligrará
Y con el celo del príncipe, podrá doblegarse la insolencia.

Mientras haya justicia, podrán cercenarse las lenguas lisonjeras y el [soborno
Mientras la locura y la vanagloria cedan sus manos a la sabiduría
Así el gobierno y el buen juicio, sin desviarse del camino recto,
Y aunque todo se desmorone sin razón, quedarán en pie.[7]

Una vez aleccionada, la reina siguió avanzando hacia Sopers-Lane, donde había no menos de ocho niños, dispuestos en tres niveles. Éstos, como anunciaban las tablillas que estaban suspendidas por encima de sus cabezas, representaban las ocho bienaventuranzas de san Mateo, bienaventuranzas que, según describía un poema que allí se recitaba, habían de formar parte del carácter de la reina, para sobreponerse con ellas a los perjuicios y peligros que debía enfrentar en su camino hacia el trono («Has sido ocho veces bendecida/ Oh, reina de digna reputación/ Por la docilidad del espíritu/ Cuando te preocupaste por el asedio»).[8] Desde allí, la reina siguió su camino hacia Cheapside, tropezando con el estandarte donde se hallaban pintados los retratos de todos los reyes y reinas situados en orden cronológico hasta llegar a ella misma; en el Upper End, recibió dos mil marcos de oro de los dignatarios de la ciudad («Convenceos», respondió la reina en señal de agradecimiento, «de que no escatimaré esfuerzos para mantener la seguridad y tranquilidad de todos vosotros, y de que, si es necesario, pagaré con mi sangre por ello»);[9] para finalmente llegar, en el Little Conduit, a la imagen más curiosa de to-

das —dos montañas artificiales, una «escarpada, árida y rocosa», que representaba «una república decadente», y otra «despejada, serena, fértil y hermosa», que representaba «una república floreciente»—. Sobre la montaña árida aparecía un árbol seco, así como un hombre pobremente vestido que aparecía abatido desconsoladamente bajo éste; sobre la montaña fértil, un árbol en flor, y un hombre bien ataviado, que se situaba felizmente junto a él. De las ramas de cada uno de ellos pendían unas tablillas que enumeraban las causas morales de esos dos estados de salud pública: en el primero, falta de temor de Dios, adulación a los príncipes, impiedad en los gobernantes, ingratitud en los súbditos; en el segundo, un príncipe juicioso, unos gobernantes sabios, unos súbditos obedientes, temor de Dios. Entre ambas colinas se encontraba una pequeña cueva, a la entrada de la cual se observaba un hombre que representaba al Tiempo y que asía una guadaña, acompañado por su hija, la Verdad, para entregar a la reina una Biblia inglesa («Oh, honorable reina... las palabras se las lleva el viento, pero la escritura permanece»); ésta cogió el presente, lo besó y, después de alzarlo por encima de su cabeza, lo apretó dramáticamente contra su pecho.[10]

Tras una oración en latín pronunciada por un escolar en el cementerio de Saint Paul, la reina se dirigió a Fleet Street, donde se encontró, entre la multitud, con Débora, «la juez y restauradora de la casa de Israel», entronizada sobre una torre protegida por una palmera, y rodeada por seis personas, que representaban de dos en dos a la nobleza, al clero y al vulgo. La leyenda inscrita en una tablilla situada por delante de ellos rezaba: «Débora con sus consejeros discute sobre el buen gobierno de Israel». Todo esto, escribe su escenógrafo, tenía como objetivo estimular a la reina, y no asustarla, «aunque fuese una mujer; pues las mujeres, por la gracia y el poder del Dios Omnipotente, han gobernado con honorabilidad y sentido político durante un largo período de tiempo, como lo hizo Débora».[11] En la iglesia de Saint Dunstan, otro niño, éste del Hospital de Cristo, pronunció otra oración. Finalmente, en el Temple Bar, dos gigantes —Gogmagog, el albión, y Corino, el britano— sostenían una tablilla en la que podían leerse unos versos que resumían todos los espectáculos que se habían exhibido, y el desfile concluyó.

Concluyó este desfile. En 1565, la reina se desplaza a Coventry; en 1566 a Oxford; en 1572 lleva a cabo un largo viaje por provincias, deteniéndose para contemplar las «máscaras y espectáculos», y hospedándose por lo común en casas nobles. Asimismo, la reina entra en Warwyck en ese mismo año, y en el siguiente lo hace en Sandwich,

donde es recibida con dragones y leones dorados, una copa de oro y una Biblia ortodoxa. En 1574, le llega el turno a Bristol (existe una batalla simulada en la que un pequeño fuerte llamado «política débil» es capturado por otro mayor, llamado «belleza perfecta»). En 1575, visita el castillo del conde de Kenilworth, cerca de Coventry, donde se representa a Tritón sobre una sirena, a Arión sobre un delfín, a la Dama del Lago, y a una ninfa llamada Zabeta, que convierte a los amantes en árboles; y más tarde, entra en Worcester. En 1578, las rosas rojas y blancas y Débora reaparecen en Norwich, acompañadas por la Castidad y la Filosofía, derrotando a Cupido. Y continúan «esas interminables peregrinaciones, que provocaban tan a menudo la desesperación de sus ministros» —en 1591 se desplaza a Sussex y Hampshire, en 1592 a Sudeley y, otra vez, a Oxford—.[12] En 1602, un año antes de su muerte, realiza un último desfile, en Harefield Place. Aparece el Tiempo, como le ocurrió ese primer día en Cheapside, pero esta vez con las alas cortadas y los relojes de arena detenidos.[13] El desfile real, señala Strong para el caso de Isabel I —«el más legendario y afortunado de todos [sus] exponentes»—, consistía en «los medios por los que se promovía sistemáticamente el culto a la virgen imperial».[14] El carisma que el centro había forjado (y que en realidad era bastante deliberado) para la reina, a partir de la simbología popular de virtud, fe y autoridad de la que era portadora en provincias, junto con un sentido más claro de la diplomacia que el de los ministros pragmáticos que se le opusieron, hizo de Londres tanto la capital de la imaginación política de Inglaterra como la de su gobierno.

Esa imaginación era alegórica, protestante, didáctica y pictórica; existía gracias a las abstracciones morales proyectadas en los emblemas. Isabel I era tanto la Castidad, la Sabiduría, la Paz, la Belleza Perfecta y la Religión Pura como la reina (en una hacienda de Hertford, era incluso la Seguridad en el Mar); y por ser reina, era todas esas cosas. La totalidad de su vida pública —o, más exactamente, la parte de su vida que el público podía contemplar— se transformó en una especie de máscara filosófica en la que cualquier cosa representaba alguna gran idea, y nada tenía lugar sin que se recurriese a la parábola. Incluso su entrevista con el duque de Anjou, posiblemente el hombre que más cerca estuvo de casarse con ella, se convirtió en una lección de moralidad; el duque se presentó ante ella sentado sobre una roca arrastrada hacia ella por el Amor y el Destino, que tiraban de cadenas de oro.[15] Poco importa si esto es romanticismo o neoplatonismo; lo que verdaderamente importa es que Isa-

bel I gobernaba un reino en el que las creencias resultaban visibles, y donde ella no era sino la más sobresaliente de éstas.

Centro del centro, Isabel I no sólo aceptó su propia transformación en una idea moral, sino que además cooperó activamente con ésta. Basándose en ello —a su consentimiento para mantenerse en el poder, no por la gracia de Dios, sino por las virtudes que éste le destinó y especialmente por la versión protestante de tales virtudes— se gestó su carisma. Fue la alegoría la que le añadió su magia, y la alegoría repetida la que la sostuvo. «Cuán impresionante y significativa debió haber sido para los espectadores», escribe Bergeron sobre ese obsequio de una Biblia inglesa que le hace la hija del Tiempo, «para que éstos contemplasen la Verdad en la unión visible con su nueva soberana... La Verdad ha escogido moralmente entre el bien —la montaña florida, el futuro, Isabel— y el mal —la montaña estéril, el pasado, una religión y una reina falsas—. Tal es el camino de la salvación.»[16]

La Java de Hayam Wuruk: esplendor y jerarquía

No obstante, existen otras maneras de relacionar la naturaleza de un soberano con la de su reino que no pasan por su participación en homilías pintadas; en la medida en que las imaginaciones morales difieren entre sí, también lo hacen las políticas, por lo que no todo desfile es semejante al de un peregrino. En las culturas índicas de la Indonesia clásica, el mundo era un lugar menos inverosímil, y el boato real era de talante jerárquico y místico, y no piadoso y didáctico.[17] Dioses, reyes, señores y plebeyos formaban una cadena ininterrumpida de estatus religioso extendido desde Siva-Buddha —«Soberano de los soberanos del mundo... Espíritu de lo espiritual... Inasible de lo inasible»— hasta el campesino ordinario, apenas capaz de dirigir la mirada hacia la luz, y donde los niveles más altos se situaban frente a los más bajos como realidades más importantes frente a otras menores.[18] Si la Inglaterra de Isabel I era un torbellino de pasiones idealizadas, la Java de Hayam Wuruk constituía un continuum de orgullo espiritualizado. «Los campesinos honran a sus jefes», reza un texto clerical del siglo XIV, «los jefes honran a los señores, los señores honran a los ministros, los ministros honran al rey, los reyes honran a los sacerdotes, los sacerdotes honran a los dioses, los dioses honran a los poderes sagrados, los poderes sagrados honran a la Suprema Nada.»[19]

Incluso en un escenario tan poco populista como éste, el desfile real era una institución importante, como puede observarse en el texto político más importante de la Java hindú, el *Negarakertagama*, poema narrativo del siglo XIV que no sólo pivota en torno al desfile real, sino que de hecho forma parte de él.[20] El principio básico de las artes políticas indonesias —que la corte debería ser una copia del cosmos y el reino una copia de la corte, con el rey suspendido liminalmente entre dioses y hombres, como imagen mediadora entre ambos órdenes— es expuesto de una forma casi esquemática. En el centro y la cúspide, el rey; a su alrededor y a sus pies, el palacio; en torno al palacio, la capital, «leal y sumisa»; en torno a la capital, el reino, «presto a mostrar obediencia», y finalmente el mundo exterior —todo dispuesto en un orden concéntrico, una estructura de círculos sucesivos que representa no sólo la estructura de la sociedad, sino, como un mandala político, la del universo en su conjunto:

La capital real en Majapahit es el Sol y la Luna,
incomparable;
Los numerosos señoríos, con sus envolventes arboledas
son halos en torno al sol y la luna;
Las restantes y numerosas ciudades del reino... son estrellas
y planetas;
Y las restantes y numerosas islas del archipiélago
son reinos-anillo, Estados independientes,
arrastrados hacia la presencia real.[21]

Es esta estructura, la geometría profunda del cosmos, la que conmemora el poema, y dentro de la cual, a caballo entre el ritual y la política, encaja el desfile real.

El poema se abre con una glorificación al rey. Él es a la vez Siva en forma material —«el igual del hacedor del día», durante cuyo nacimiento entraron en erupción los volcanes y tembló la tierra— y un triunfante señor que ha derrotado a toda la oscuridad que hay en el mundo («Exterminados están sus enemigos... Recompensado el bien... Reformado el mal»).[22] Acto seguido, se describe su palacio: al norte, las salas de recepción; al este, los santuarios religiosos; al sur, las cámaras familiares; al oeste, los cuartos de los sirvientes; en el centro, «el interior del interior», su pabellón personal. Luego, tomando el palacio como centro, le toca el turno al complejo que lo rodea: al este, el clero de Siva; al sur, el clero budista; al oeste, los parientes del rey; al norte, la plaza pública. Y aún más tarde, tomando ese complejo como centro, la capital en general: al norte, los principales mi-

nistros; al este, el joven rey; al sur, los obispos budistas y sivaítas; al oeste, aunque de hecho no se menciona, probablemente los plebeyos de categoría superior.[23] Después, tomando la capital como centro, noventa y ocho regiones del reino, extendidas desde Malaya y Borneo en el norte y este, hasta Timor y Nueva Guinea en el sur y oeste; y, finalmente, el círculo más remoto, Siam, Camboya, Campa, Annam. «Otros países protegidos por el Ilustre Príncipe.»[24] Virtualmente la totalidad del mundo conocido (también se mencionan las regiones más alejadas de China y la India) queda representado como si convergiese en Java, toda Java como si convergiese en Majapahit, y toda Majapahit como si convergiese en Hayam Wuruk, «Sol y Luna, resplandeciendo sobre el círculo de la tierra».[25]

En realidad, únicamente la parte oriental de Java estaba orientada de este modo, y buena parte de ella mantenía una actitud que no sería descrita correctamente como indefensa o humilde.[26] Fue a esa región, allí donde el reino, aunque invertebrado, era algo más que un mero concepto poético, a la que se dirigieron los desfiles reales: a Pajang, en el oeste, cerca de la actual Surakarta, en 1353; a Lasem, en el norte, en el mar de Java, en 1354; a Lodaya, en el sur, en el Océano Índico, en 1357; a Lumajang, en el este, cerca de Bali, en 1359.[27]

Sin embargo, uno de los últimos desfiles, que probablemente fue el más grande, es descrito con detalle —se le dedican más de cuatrocientos versos—. A comienzos de la estación seca, el rey abandonó la capital, visitando durante dos meses y medio no menos de 210 localidades dispersas aproximadamente entre unos 25.000 y 35.000 quilómetros cuadrados, y retornando justo antes de que el monzón occidental trajera las lluvias. Viajaban cerca de cuatrocientos carros de ruedas macizas, arrastrados por bueyes; con intenciones básicamente efectistas, se transportaban elefantes, caballos, monos e incluso camellos (importados de la India); la procesión incluía una verdadera multitud de personas a pie, entre las que había algunas que cargaban fardos, otras que exhibían insignias y otras, sin duda, que bailaban y cantaban —todos progresaban con parsimonia, como un atasco arcaico de tráfico en el que se avanza un par o tres de quilómetros por hora a través de unos caminos estrechos y bacheados, ocupados por multitudes de atónitos campesinos—. La sección central de la procesión, que parece haberse desplazado en la zona media de ésta, iba encabezada por el carro del primer ministro, el famoso Gajah Mada. A su espalda aparecían las cuatro principales princesas del reino —la hermana, la hija de la hermana de la madre, la hermana de la madre y la madre del rey—, junto con sus consortes. Y por

detrás de ellas, sentado sobre un palanquín y rodeado por docenas de esposas, escoltas personales y sirvientes, se situaba el rey, «adornado con oro y joyas, resplandeciente». Dado que cada princesa representaba uno de los puntos cardinales (señalado en su carro por los símbolos tradicionales, y en su persona por su título, que la asociaba con el distrito del país que se hallaba en la dirección apropiada respecto a la capital), y puesto que el rey representaba el centro en el que todos convergían, el orden mismo de la marcha expresaba la estructura del cosmos —reflejada en la organización de la corte— ante el país entero.[28] Toda esa representación de la simetría del cielo en la confusión de la tierra se ofreció para que, a su vez, el país entero la concluyese, tomando ejemplo del mismo diseño.

Las altos de esta pesada caravana —en ermitas de la selva, en estanques sagrados, en refugios de montaña, en centros sacerdotales, en santuarios ancestrales, en templos estatales, a lo largo del litoral (donde el rey, «flotando en el mar», compuso algunos versos para aplacar los demonios que en él habitaban)— no hicieron sino reforzar la imagen de un espectáculo metafísico de ruta.[29] Allí donde llegaba Hayam Wuruk, era agasajado con todo tipo de lujos —tejidos, especias, animales, flores, tambores, yescas, vírgenes—, muchos de los cuales, excepto éstos últimos, redistribuía de nuevo, aunque sólo fuese porque no podía cargar con todos ellos. En todas partes se celebraban ceremonias, mientras se amontonaban las ofrendas: en los dominios budistas, ceremonias budistas; en los sivaítas, ceremonias sivaítas, y en muchos lugares ambas a la vez. Anacoretas, letrados, sacerdotes, abates, chamanes y sabios se presentaban ante él, pretendiendo que entrase en contacto con las energías sagradas; y virtualmente en cada ciudad, en ocasiones en meros campamentos, celebraba audiencias públicas, también en gran parte ceremoniales, para las autoridades locales, mercaderes y principales plebeyos. Cuando había lugares hasta los que no podía llegar —Bali, Madura, Blambangan—, sus caciques viajaban para entrevistarse con él, llevando regalos «intentando superarse entre sí» en las formas de deferencia. Todo ello constituía un vasto ritual que pretendía ordenar el mundo social al enfrentarlo con una magnificencia otorgada desde arriba y con un rey tan exactamente imitativo de los dioses que aparecía como uno de ellos para aquellos que estaban por debajo de él.

En resumen, en lugar del moralismo cristiano, el esteticismo índico. En la Inglaterra del siglo XVI, el centro político de la sociedad era el punto en el que la tensión entre las pasiones que suscitaba el poder y los ideales a los que se suponía que servía era exprimida

hasta alcanzar su tono más alto; y el simbolismo del desfile era, consecuentemente, admonitorio y pactista: los súbditos aconsejaban, y la reina prometía. En la Java del siglo XIV, en cambio, el centro era el punto en el que tal tensión desaparecía en un resplandor de simetría cósmica; y el simbolismo era, consecuentemente, ejemplar y mimético: el rey se exhibía, y los súbditos le imitaban. Como el isabelino, el desfile de Majapahit exponía los temas dominantes del pensamiento político —la corte refleja el mundo que el mundo debería imitar; la sociedad prospera en la medida en que asimila este hecho; y es la dignidad del rey, poseedor del espejo, la que asegura que se produzca tal asimilación—. En este caso, es la analogía, y no la alegoría, la que añade la magia:

> El conjunto de Java ha de ser como la capital del dominio
> del rey;
> Los millares de chozas de campesinos han de ser
> como las mansiones de los cortesanos
> que rodean el palacio;
> Las otras islas han de ser como tierras cultivadas,
> felices, serenas;
> Los bosques y montañas han de ser como los jardines,
> todos puestos en pie por él, en paz en su espíritu.[30]

El Marruecos de Hasán I: movimiento y energía

Por supuesto, no es necesario que el poder quede engalanado de virtud o encadenado a la cosmología para que sea percibido como algo más que una mera fuerza al servicio del interés: su numinosidad puede simbolizarse directamente. En el Marruecos tradicional, «el Marruecos que fue», como lo llamaba Walter Harris, el poder personal, la capacidad para hacer que las cosas ocurriesen del modo en que se quería que ocurriesen —con el fin de dominar— era en sí mismo el más seguro de los signos de gracia.[31] En un mundo de voluntades que doblegan voluntades, y con la voluntad de Alá doblegándolas a todas, la fuerza no tenía que representarse de una forma distinta a la que ya tenía, para poder así revestirla de un significado trascendental. Como Dios, los reyes deseaban y exigían, juzgaban y decretaban, sancionaban y premiaban. *C'est son métier*: no se requería de ningún pretexto para gobernar.

Evidentemente, esa capacidad era necesaria, y adquirirla no era fácil en un ámbito tan vasto y movedizo en el que materialmente cien-

tos de jefes políticos se dedicaban respectivamente a desarrollar una estructura mayor o menor de apoyo personal para sí mismos. Para canonizar a su soberano, Marruecos no poseía ni la jerarquización del hinduismo medieval ni el salvacionismo de la reforma anglicana; poseía únicamente un acusado sentido del poder de Dios, así como la creencia de que ese poder se presentaba en el mundo a través de las proezas de hombres vigorosos, la gran mayoría de los cuales eran reyes. En todas partes, la vida política era un choque de personalidades, e incluso en los Estados más centralizados, ciertas figuras de poca importancia se resistían al centro; sin embargo, en Marruecos, ese antagonismo no se consideraba como algo que entrase en conflicto con el orden de las cosas, disruptivo de la forma o subversivo de la virtud, sino como su más pura expresión. La sociedad era agonística —un torneo de voluntades—; de forma que la monarquía y el simbolismo la ensalzaban. En Marruecos, no resultaba fácil distinguir los desfiles de las incursiones bélicas.

Políticamente, el Marruecos de los siglos XVIII y XIX consistía en una monarquía guerrera centrada en las llanuras atlánticas, un enjambre de «tribus» (cuando menos esporádicamente sumisas) situadas en las regiones fértiles dentro del radio del acción inmediato, y un enjambre menos intrincado de tribus (sólo muy ocasionalmente sumisas) distribuidas por las montañas, estepas y oasis que bordeaban el país.[32] Religiosamente, consistía en una dinastía jerifiana (es decir, que afirmaba descender del profeta Mahoma), un buen número de eruditos, juristas, maestros y escribas coránicos (*ulema*), y una multitud de hombres sagrados, vivos y muertos, investidos de poderes milagrosos, los famosos morabitos.[33] En teoría, esto es, en la teoría islámica, los ámbitos político y religioso eran uno solo, el rey era califa y cabeza de ambos, y el Estado era de ese modo una teocracia; pero era una teoría que nadie, ni siquiera el rey, podía considerar más que como un mero ideal olvidado ante una situación en la que los aventureros carismáticos surgían constantemente por todos los lados. Si la sociedad marroquí posee algún principio motriz, probablemente es que uno sólo posee genuinamente aquello que tiene la capacidad de defender, ya sea la tierra, el agua, las mujeres, los socios comerciales o la autoridad personal: por mucha magia que tuviese un rey, éste tenía que protegerla tenazmente.

La magia se percibía en base a otra famosa idea norteafricana: *baraka*.[34] En un intento de clarificarla, la *baraka* ha sido comparada a un buen número de cosas —maná, carisma, «electricidad espiritual»—, ya que constituye una asignación de poder sobrenatural

que, una vez recibida, los hombres pueden utilizarla de un modo tan natural y pragmático, para propósitos tan egoístas y mundanos, como quieran. Pero lo que define mayormente la *baraka*, y por consiguiente la contrapone de algún modo a esos conceptos más o menos similares, es que está radicalmente individualizada, esto es, que constituye una propiedad de las personas que toma el aspecto de la fuerza, el coraje, la energía o la ferocidad y que, como éstas, se halla distribuida arbitrariamente. En efecto, en un sentido, es un término sumario que resume esas cualidades, las virtudes activas que, por otra parte, permiten que algunos hombres prevalezcan sobre otros. Por ello, dominar, ya fuera en una corte o en una facción de las montañas, significaba demostrar que uno tenía *baraka*, que Dios se la había otorgado junto con la capacidad de dominar, un talento que sólo se ocultaba con la muerte de su detentador. No era una condición, como la castidad, o un rasgo de carácter, como el orgullo, que resplandeciese por sí mismo, sino un impulso que, como el deseo, sólo existe en razón de su impacto. Como cualquier cosa que el rey hacía, los desfiles fueron diseñados para dar sentido a ese impacto, y más particularmente, para darlo ante aquellos que podían creer que su propio impacto fuese comparable al del rey.

En lugar de ser ocasionales o periódicos —y constituir por lo tanto un programa de actividades fijas—, el desfile real marroquí era casi continuo. «El trono del rey es su silla de montar», rezaba un proverbio, «y el cielo su baldaquín.» «Las tiendas reales nunca se guardan», rezaba otro. Parece que el gran consolidador de la dinastía, a caballo entre el siglo XVII y XVIII, el hombre que dio legitimidad a su *baraka*, Mulay Ismail, pasó gran parte de su reinado «bajo las lonas» (según señala un cronista, durante la primera parte de éste no llegó a pasar un año entero en su palacio); e incluso Mulay Hasán (muerto en 1894), el último de los reyes marroquíes del antiguo régimen, estaba de viaje normalmente seis meses al año, demostrando su soberanía a los escépticos.[35] Además, los reyes no mantenían una única capital, sino que trasladaban nerviosamente la corte entre las llamadas ciudades imperiales —Fez, Marraquech, Meknés y Rabat—, de forma que en ninguna de ellas se sentían realmente en su hogar. El movimiento fue la norma, y no la excepción; y aunque un rey no podía, como Dios, estar en todas partes a la vez, al menos podía intentar dar la impresión de que sí lo estaba: «Nadie podía estar seguro de que el sultán no llegaría a la cabeza de sus tropas al día siguiente. Durante aquellos días, las personas más inflexibles estaban preparadas para negociar con [sus] funcionarios, y lograr unos términos

que satisficieran al soberano».[36] Al igual que sus rivales, el centro estaba en constante movimiento: «Desplázate, y confundirás a tus adversarios», anunciaba otro proverbio marroquí, «siéntate, y serán ellos los que te confundan».

La «corte en movimiento» recibía, bien el nombre de *mehalla*, que significa literalmente «alto en el camino», «campamento», «pernocta», o bien el de *harka*, que significa literalmente «movimiento», «agitación», «acción», y ello dependía del énfasis que quisiera darse a los aspectos gubernamentales o militares de ésta. Normalmente, el rey acampaba en una zona cualquiera desde varios días hasta varios meses, para luego desplazarse, mediante sucesivas etapas, a otra, donde permanecía por un período similar, recibiendo a los jefes locales y demás notables, celebrando fiestas, enviando expediciones punitivas cuando era necesario, y en general dándose a conocer. Esto último apenas entrañaba dificultad alguna, pues un campamento real constituía una visión impresionante, un vasto mar de tiendas, soldados, esclavos, animales, prisioneros, armamento y séquito. En 1893 Harris estimaba que habría unas 40.000 personas en el campamento de Mulay Hasán (una «extraña mezcolanza de confusión ilimitada y perfecto orden sucediéndose entre sí en... rápida sucesión») en el Tafilalt, y cincuenta o sesenta tiendas únicamente en el recinto real. Incluso en una fecha tan tardía como 1898, cuando empezaba a vislumbrarse el fin de todo esto, Weisgerber habla de «miles de hombres y bestias» en el campamento de Mulay Abdul Aziz en el Chaouia, que asimismo describe, menos románticamente, como un enorme lago de barro infecto.[37]

La movilidad del rey era así un elemento central de su poder; el reino fue unificado —en la muy relativa medida en que estaba unificado y constituía un reino— gracias a una inquieta búsqueda del contacto, mayormente agonístico, con literalmente cientos de centros menores de poder situados en su interior. El conflicto con los grandes hombres locales no tenía que ser necesariamente violento, y ni siquiera lo era usualmente (Schaar cita la máxima popular según la cual el rey empleaba noventa y nueve artimañas, entre las que las armas de fuego no constituían sino la centésima de éstas), pero era interminable, especialmente para un rey ambicioso, que desease construir un Estado —una refriega, una intriga, un negociación tras otra—.[38] Era una ocupación agotadora, que sólo los más infatigables podían resistir. Lo que la castidad significaba para Isabel de Inglaterra y la magnificencia para Hayam Wuruk, lo era la energía para Mulay Ismail o Mulay Hasán: cuanto más lejos pudiera desplazarse el rey, cas-

tigando a un oponente aquí, concertando una alianza allá, más creíble podía hacer su pretensión a una soberanía conferida por Dios. Pero sólo en esa medida. El saludo tradicional que las multitudes rendían al rey itinerante, *Allāh ybarak f-'amer Sīdī* —«Dios te ha concedido la *baraka* para siempre, mi Señor»—, era más equívoco de lo que parece: el «para siempre» finalizaba cuando lo hacía la autoridad.

No existe un ejemplo más patético del grado en el que este hecho determinó la conciencia de los gobernantes marroquíes, ni tampoco un testimonio más amargo de su realidad, que el último y terrible desfile real de Mulay Hasán. Frustrado por los escasos frutos de sus reformas administrativas, militares y económicas, amenazado en todas partes por la intromisión de los poderes europeos, y agotado tras veinte años de tratar de mantener unido al país básicamente por la fuerza de su personalidad, Mulay Hasán decidió, en 1893, dirigir una expedición de gran envergadura al santuario del fundador de su dinastía en el Tafilalt, un oasis en las estribaciones desérticas, a 450 quilómetros al sur de Fez. Un largo, arduo, peligroso y caro viaje, emprendido al parecer en contra de la opinión prácticamente general, que constituyó posiblemente la más grande *mehalla* llevada a cabo alguna vez en Marruecos —un esfuerzo de autorrenovación dramático, desesperado y, una vez concluido, desastroso.

La expedición, compuesta por treinta mil hombres reclutados de las tribus leales de las llanuras atlánticas que se desplazaban en su mayoría a lomos de mulas, dejó Fez en abril, atravesando el Medio y Alto Atlas en verano y a principios de otoño, y llegó al Tafilalt en noviembre.[39] Puesto que sólo se permitió que un europeo, un doctor francés, acompañara a la expedición, y puesto que éste era un observador indiferente (parece que no estableció ninguna relación con los nativos), no disponemos de demasiadas informaciones sobre el viaje, excepto que fue penoso. Aparte de los obstáculos simplemente físicos (los pasos de mayor altitud, cercanos a los 2.500 metros, y un camino que apenas era una pista trazada a través de las rocas), de la carga del equipaje, tiendas y armamento (incluso se arrastraron cañones), y de los problemas logísticos derivados de la necesidad de alimentar a tantas personas y animales, el área en su conjunto estaba salpicada de tribus bereberes conflictivas, por lo que debía evitarse, unas veces con amenazas, otras con sobornos y ocasionalmente con la fuerza, que esas tribus se «comieran la caravana». Sin embargo, aunque hubo ciertos momentos difíciles, y aunque la expedición se demoró seriamente, al parecer no sucedió nada particularmente fatal. Los jeques se acercaban a la expedición, acompaña-

dos por docenas de sus hombres; se ofreció la hospitalidad real; y, en medio de vistosas exhibiciones de equitación y pericia con las armas de fuego, se intercambiaron regalos, se sacrificaron toros, se recaudaron impuestos y se juraron lealtades. Sólo una vez llegados al santuario y cumplidas las oraciones comenzaron los problemas.

Es probable que el rey, deshecho su programa por la demora en el paso del Atlas y con su ejército enfebrecido y desnutrido, hubiese preferido permanecer en el oasis durante el invierno, pero una combinación de factores provocaron que su estancia no se prolongara más de un mes. Las tribus bereberes, particularmente las meridionales, que eran aún más beligerantes, todavía constituían una preocupación; existía el temor a un regicidio por parte de agentes franceses controlados desde el sur de Argelia; del norte, llegaban noticias de graves combates entre marroquíes y españoles en el Mediterráneo, en los límites del país. Pero tal vez el factor que más influyó en la decisión de intentar retornar a las llanuras en un momento tan inoportuno fue el debilitamiento de los poderes del propio Mulay Hasán. Harris, que lo vio con sus propios ojos en el Tafilalt, le encontró terriblemente envejecido sólo en comparación a dos años atrás (Mulay Hasán debía andar por los 45 años) —cansado, cetrino, encanecido prematuramente—; y la misma sensación de tiempo perdido que aparentemente le empujó hacia el sur le llevó de nuevo hacia el norte, cuando el viaje a sus orígenes no consiguió restablecerlo.

En cualquier caso, la expedición, no compuesta ya sino por unos diez mil leales, salió en diciembre hacia Marraquech —tres semanas de marcha por el Alto Atlas desde el este, a través de una región si cabe más severa, geográfica y políticamente, que la que ya se había atravesado—. Para empeorar las cosas, esta vez era invierno, y el episodio se transformó en una especie de retirada de Moscú:

> En el momento en el que su ejército hubo alcanzado las estribaciones del Atlas, comenzaron a caer las nieves invernales; puesto que ascendieron a una gran altitud por el macizo principal, un número cada vez mayor de camellos, mulas y caballos desfallecieron por causa del hambre, cayendo por los profundos taludes y muriendo. Sólo sus cuerpos se interpusieron entre el resto de la *harka* y el hambre, por lo que las bestias supervivientes se tambaleaban hacia arriba cargadas con la poca carne que pudo salvarse de los cadáveres de sus congéneres. Una nube de cuervos, milanos y buitres seguía al ejército. Cientos de hombres morían diariamente, y quedaban insepultos sobre la nieve, liberados de aquellos andrajos que habían poseído hasta entonces.[40]

Cuando se alcanzó Marraquech, más de un tercio del ya reducido ejército se había perdido; y fue Harris, hombre dotado de gran movilidad (fue corresponsal del *Times* londinense) y atento a la llegada de la expedición, el que encontró al rey, no sólo envejecido, sino moribundo:

> Lo que era perceptible en el Tafilalt se había hecho evidente ahora. El sultán se había convertido en un anciano. Mancillado y agotado por tanto viaje, cabalgó a lomos de su hermoso caballo blanco con sus ridículas galas verdes y doradas, mientras sobre una cabeza que era la viva imagen del sufrimiento se agitaba la sombrilla imperial de terciopelo carmesí. Tras él, por el interior de la ciudad vagaba en desorden una horda de hombres y animales agonizantes, tratando de consolarse pensando al menos en el hecho de que ese terrible viaje había llegado a su fin, aunque demasiado enfermos y hambrientos como para poder celebrarlo.[41]

El rey permaneció en Marraquech hasta la primavera, intentando recuperar sus poderes; pero entonces, con una inquietud renovada por la deteriorada situación del norte, y debido a la necesidad que allí se tenía de su presencia, se puso de nuevo en movimiento. Había llegado únicamente hasta Tadla, a unos 160 quilómetros de Marraquech, cuando sufrió un colapso y murió. En cualquier caso, su muerte fue disimulada por sus ministros. Éstos consideraban que, en ausencia del rey, la caravana podría disolverse y las tribus caer sobre ella, y que los conspiradores que apoyaban a otros candidatos podrían tratar de impedir la subida al trono del sucesor electo de Mulay Hasán, su hijo de doce años, Mulay Abdul Aziz. De este modo, se anunció que estaba simplemente indispuesto, y que reposaba en privado, mientras su cadáver era depositado sobre un palanquín provisto de cortinas, al tiempo que la expedición reemprendía su camino hacia Rabat a un ritmo frenético, brutal bajo el calor del verano. Se llevó comida a la tienda del rey, para recogerla más tarde, como si se hubiese consumido. Los escasos ministros que estaban al corriente se apresuraron a entrar y salir de su tienda, como si todavía dirigiese sus tareas. Incluso se permitió que unos pocos jeques locales, advertidos de que estaba durmiendo, atisbaran en el interior de la tienda. Dos días más tarde, en el momento en que el desfile se acercaba a Rabat, el cadáver del rey había empezado a oler tan mal que debió anunciarse su muerte; pero, en ese instante, las tribus peligrosas ya habían quedado atrás, y Abdul Aziz, una vez sus partidarios fueron informados del hecho por un correo, había sido proclamado rey en la ciudad. En dos días más, la compañía, reducida básicamente

a los viejos ministros del rey y a su guardia personal —mientras los restantes iban a la deriva o se habían descolgado con anterioridad— entró renqueante en Rabat, sumergida en el hedor de la muerte real:

> Debe haber sido una procesión horrible, por la descripción que de ella me proporcionó su hijo Mulay Abdul Aziz [escribió Walter Harris]: la apresurada llegada del tambaleante palanquín que transportaba su terrible carga, tras llevar cinco días muerto bajo el enorme calor del verano; la escolta, que se había vendado el rostro con pañuelos —aunque tampoco esta precaución podía protegerlos del constante peligro de epidemia—, e incluso las mulas que transportaban el palanquín parecían afectadas por la horrible atmósfera, y amenazaban de tanto en tanto con escaparse.[42]

Y así, agotado su impulso, el desfile que se había iniciado más de un año atrás llegó a su fin, y con él, prácticamente dos décadas de ajetreo de un rincón a otro del país, defendiendo la idea de la monarquía religiosa. En efecto, éste fue más o menos el final del modelo en su conjunto, pues los dos reyes siguientes —uno de los cuales reinó durante catorce años, y el otro durante cuatro—* intentaron sólo unas pocas *harkas* bastante irregulares en una situación en rápida desintegración, y los franceses, que controlaron la situación tras ellos, convirtieron en prisioneros de palacio a los dos reyes que les sucedieron. Inmovilizados, los reyes marroquíes estaban tan muertos como Hasán, y su *baraka* no resultaba sino impotente y teórica. Porque la *baraka* no consistía en encarnaciones de una virtud redentora, ni tampoco en reflejos del orden cósmico, sino en explosiones de esa energía divina con la que los reyes marroquíes aconsejaban a sus súbditos, aunque incluso la explosión más diminuta necesita un espacio en el que pueda tener lugar.

Conclusión

Llegados a este punto, la reacción más sencilla ante toda esta disgresión sobre monarcas, sus galas y sus peregrinaciones es que ésta se refiere a un pasado ya concluido, a una época, empleando las famosas palabras de Huizinga, en la que el mundo era quinientos años

* Los dos sultanes son, por un lado, el ya mencionado Mulay Abdul Aziz, que reinó entre 1894 y 1908, y su hermano Mulay Hafid, que lo hizo entre los años 1908 y 1912, año de la instauración del Protectorado francés. (T.)

más joven y todo estaba más claro. Todos los saltamontes y abejas doradas han desaparecido; la monarquía, en el estricto sentido del término, fue destruida ritualmente en un cadalso en Whitehall en 1649 y en la Place de la Révolution en 1793; los escasos fragmentos que quedan en el Tercer Mundo no son sino eso —fragmentos, reliquias de reyes cuyas posibilidades de tener sucesores disminuyen día a día.[43] Inglaterra posee hoy día una Isabel II, que puede ser tan casta —más, probablemente— como la primera, y que es debidamente elogiada en los actos públicos, aunque el parecido concluya aquí; Marruecos posee un Hasán II, pero recuerda más a un coronel francés que a un príncipe árabe; y el último representante del prestigioso linaje de los reyes índico-javaneses, Hamengku Buwono IX, una vez abolidas legalmente sus funciones reales en 1977, es el modesto, un tanto intelectual y vagamente socialista vicepresidente de la República de Indonesia, a cuyo alrededor ya ni siquiera giran los más pequeños planetas.

Sin embargo, aunque todo eso resulta bastante cierto, no por ello deja de ser superficial. La relevancia del hecho histórico para el análisis sociológico no reside en la proposición, que no es cierta, de que no existe nada en el presente sino el propio pasado, o bien en analogías fáciles entre instituciones extinguidas y la manera que tenemos de vivir en la actualidad. Reside en la percepción de que, aunque tanto la estructura como las expresiones de la vida social cambian, las necesidades internas que la animan no lo hacen. Los tronos pueden estar pasados de moda, y el boato también; pero la autoridad política todavía requiere un marco cultural en el que definirse a sí misma y en el que plantear sus demandas, y eso plantea una serie de contradicciones. Un mundo completamente desmitificado es un mundo completamente despolitizado; y aunque Weber nos auguró ambas cosas —especialistas sin alma en una jaula de hierro burocrática—, el curso de los acontecimientos transcurridos desde entonces, con sus Sukarno, Churchill, Nkrumah, Hitler, Mao, Roosevelt, Stalin, Nasser y De Gaulle, sugiere que lo que murió en 1793 (en la medida en que lo hizo) fue una cierta concepción de la afinidad entre la clase de poder que moviliza a los hombres y la que mueve montañas, y no la sensación de que exista un tipo determinado de poder.

La «teología política» (para retornar a un término de Kantorowicz) del siglo veinte aún no ha sido escrita, aunque se han producido esfuerzos tangenciales aquí y allá. Pero ésta existe —o, más exactamente, existen varias formas de ésta—, y hasta que no sea tan bien comprendida como la de los Tudor, la de Majapahit o la de los alauitas,

una gran parte de la vida pública de nuestros tiempos permanecerá en la penumbra. Lo extraordinario no ha desaparecido de la política moderna, por mucho que pueda haberse introducido en ella lo banal. El poder no sólo embriaga; también exalta.

Por eso, sin importar cuán periférica, efímera o indecisa pueda resultar la relación de la figura carismática con el poder —el profeta más extravagante, el revolucionario más pervertido—, debemos comenzar por el centro, y por los símbolos y concepciones que allí predominan, si queremos comprenderlo y saber qué significa. No es accidental que los Estuardo posean un Cromwell y los Medici un Savonarola —o, puestos a ello, que los Hindenburg posean un Hitler—. Cada verdadera amenaza carismática que se produjo en el Marruecos alauita adoptó la forma de una figura con un cierto poder local que reclamaba para sí una enorme *baraka* al tomar parte en acciones —*siba*, literalmente, «insolencia»— ideadas para exponer la debilidad del rey presentándolo como un ser incapaz de hacerles frente; y Java ha sido continuamente acosada por místicos locales que emergían de trances absorbentes para presentarse ante el mundo como su «soberano ejemplar» (*Ratu Adil*), imágenes correctivas de un orden perdido y de una forma oscura.[44] En efecto, ahí reside la paradoja del carisma: aunque se vincule con la sensación de hallarse cerca del corazón de las cosas, de pertenecer al reino de lo serio, al modo de un sentimiento experimentado de forma más característica y continua por aquellos que de hecho dominan las actividades sociales, que cabalgan en desfiles y otorgan audiencias, sus expresiones más llamativas tienden a aparecer entre personas situadas a cierta distancia del centro, a menudo a una distancia bastante grande, y que prácticamente por ello desean fervientemente aproximarse a éste. Tanto en la política como en la religión, la herejía es hija de la ortodoxia.

Y tanto la ortodoxia como la herejía son universales, como lo constatamos, por hábil que pueda ser una policía secreta, cuando los trabajadores se rebelan en la Alemania del Este, los tolstoianos románticos reaparecen en Rusia o, lo que es más extraño, los militares populistas salen a la superficie en Portugal. La implicación de la vida política en concepciones generales sobre la composición de la realidad no desapareció junto con la continuidad dinástica y el derecho divino. Quién posee qué, cuándo, dónde y cómo es una concepción tan culturalmente característica de lo que es la política, y en cierto sentido tan trascendental, como la defensa de la «sabiduría y el buen juicio», la conmemoración del «igual del hacedor del día», o el caprichoso flujo de la *baraka*. Además, hoy día tampoco es menos ca-

paz de un cierto espectáculo complaciente, ya sea para alabar o desafiar al centro:

> Acompaño al equipo de prensa de Humphrey a una de las escalas de Hubert, una escuela para niños disminuidos, para sordos y retrasados. Estrecha las manos a cada una de las hermanas. A cada una. Y a todos los niños que están a su alcance. El programa estipula unos veinte minutos. Emplea trece en estrechar manos. La conversación prosigue durante otros veinte minutos, o veinticinco, o treinta. Las manos del pobre sacerdote que está intentando traducir en un lenguaje de signos se cansan... treinta y cinco minutos, otro hombre sustituye al traductor... «Y algunos de los más grandes hombres de la historia tenían minusvalías», trata de pensar en uno, sus ojos brillan, sus mejillas adquieren esa sonrisa familiar, la expresión conocida, «Thomas Edison. *Todos* tenemos minusvalías...» «¿Cuál es la palabra más importante de la lengua inglesa?: "¡Servicio!".» «Y la segunda palabra más importante es "¡amor!".» «¿Y cuáles son las cuatro últimas letras de la palabra americano? Yo PUEDO.* Miradlas atentamente. Escribidlas. Yo puedo. Vosotros podéis. Vosotros sois importantes. Sois estupendos. Dios os bendiga.» Aparecen lágrimas en sus ojos, las mismas que tanto le disgustan en la televisión. Su cabeza se balancea de autocomplacencia, mientras atraviesa la multitud de niños aturdidos, inseguros e incomprendidos.
>
> Días más tarde, en el Madison Square Garden, el 14 de julio, se lleva a cabo una celebración de la pureza moral. «Juntos con McGovern en el Garden», se le llama. Su propósito es recaudar fondos. Mike Nichols y Elaine May se reúnen con motivo del acontecimiento; también Peter, Paul y Mary; y Simon y Garfunkel. El contraste entre un mitin semejante y un mitin de Wallace —o, digamos, la reunión de Bob Hope y Billy Graham por Richard Nixon— hace estallar los vericuetos de la mente. ¡Liturgias comparables! El 14 de julio es el Día de la Bandera. Pero no ondean banderas en el escenario. No ondean banderas alrededor del Garden. La noche conmemora la resurrección de la cultura de la juventud. Se representa la liturgia de una nueva clase. Peter, Paul y Mary, Dionne Warwick y Simon y Garfunkel consagran en cada canción la vida móvil, solitaria y vulnerable de la clase media. Dionne Warwick gorjea, vestida con un inocente traje blanco de algodón, con flores azules: «*Imagine! —No heaven —no hell —no countries —no religions! When the world will live as one*».** Simon y Garfunkel ofrecen *Jesus loves you, Mrs. Robinson!*»,

* Juego de palabras: las cuatro últimas letras de *american* son *ican*, que con la debida separación pueden convertirse en *I can*, esto es, la primera persona del singular del presente indicativo del verbo «poder». (T.)

** «¡Imagina! —¡No existe el cielo —no existe el infierno —no hay países —no hay religiones! Cuando el mundo sea uno solo.» Se trata de algunos versos de la conocida canción «Imagine» de John Lennon (1971). (T.)

y el verso más revelador: «*Id rather be a hammer than a nail*».* No está Lawrence Welk, ni Johnny Cash. Ni Benny Goodman. La música es definitivamente sectaria. A las 11,05, todo el reparto se reúne sobre el escenario, mostrando pancartas de paz. Luego, estalla un gran canto: «¡QUEREMOS A McGOVERN!». «¡Es una noche espléndida para reconciliarse!», dice McGovern. Les anuncia de qué manera «ama a este país lo bastante como para llevarlo a un nivel más alto, lejos de las masacres, la muerte y la destrucción que hoy día asola el sudeste asiático.» «Amo esta tierra, y confío en su futuro. Quiero comenzar a hacer de este país una tierra importante, decente y buena... que sea un puente de la guerra a la paz... un puente sobre los abismos de la justicia de este país... Como escribió el profeta: "Por esta razón, escoged la vida... estad del lado de la bendición, y no del de la maldición"... del lado de la esperanza, la salud, la vida. Y paz para nosotros y para los pueblos de todas las partes del globo.»

En Racine, el mitin comienza de nuevo, esta vez en el Memorial Hall, tras horas de trabajo y publicidad a través de spots radiofónicos. La multitud se reúne tempranamente; algunos tienen que quedarse a la puerta. 1.200 asientos en el interior, 330 en los palcos, con espacio para 250 personas de pie. La excitación se puede cortar. Los altavoces se sintonizan correctamente, y luego se eleva el volumen. «*I've laid around and played around this ole town too long.*»** Billy Grammer está cantando, y sus ojos azules brillan. Entonces se oye: «*Horseshoe diamond ring*». Mr. Karl Prussian, que lleva doce años practicando el contraespionaje, es presentado por George Magnum, con la mejor voz nasal de este último: «Si han estado siguiendo al Movimiento Conservador en los Estados Unidos, conocerán al hombre que voy a presentarles». «George Wallace», señala Karl Prussian, «es un hombre de Dios.» «Dios os bendiga», afirma Georges Magnum. Ahora nos hallamos en territorio protestante, y los símbolos entran en conflicto, por lo que están saltando chispas. Llega la hora del mitin, y todo el mundo se encuentra a gusto. George Wallace, Jr., con un cabello tan largo como el de John Lennon, canta suavemente. Agita su guitarra eléctrica negra, tiernamente, con cuidado. No es un rock vulgar y salvaje, no se trata de Mick Jagger, sino del hijo de un hombre incomprendido, un paciente y enérgico joven de Alabama. «*Gentle on my mind...*» es su primer tema, y el segundo es: «*I shot a man in Reno just to watch him die*».*** Entonces, el gobernador, a la vez remiso y con júbilo, hace su aparición en escena. Pandemónium. Le gustan las multitudes. Sus ojos comienzan a relucir. El nerviosismo remite, y sus movimien-

* «Jesús te ama, Sra. Robinson (...) Antes seré martillo que clavo». En este caso, es un fragmento de la canción «Mrs. Robinson», de Paul Simon y Art Garfunkel. (T.)

** «Me he quedado y he apostado por esta ciudad demasiado tiempo.»

*** «Disparé a un hombre en Reno sólo para verle morir.»

tos se hacen fluidos, llenos de confianza. Cada gesto provoca una respuesta. «Os digo que hemos de llevar el baile de san Vito a los líderes del Partido Demócrata.» «La permisividad de esta sociedad me pone enfermo. ¡Estoy harto de los falsos liberales!» «Estoy harto y cansado de dedicar el 50% de mis ingresos a los Estados Unidos, de derrochar la mitad de éste en ultramar, en naciones que escupen sobre nosotros, y la mitad restante en beneficencia.» «Y ahora nos dicen que Vietnam fue un error. Un error que cuesta al ciudadano medio 50.000 vidas, 300.000 heridos, 120.000 millones de dólares arrojados por el desagüe. Ah, no lo llamaremos un error. Es una tragedia.» Como hace David Halberstam, echa la culpa a los mejores y más brillantes de entre «ellos». *Así* es cómo *ellos* dirigen nuestras vidas.[45]

Así que los desfiles continúan. Si los datos hubieran sido extraídos de Alemania o de Francia, de la India o de Tanzania (por no mencionar a Rusia o China), el idioma sería diferente, como lo serían los supuestos ideólogicos sobre los que éste reposaría. Pero seguiría siendo un idioma, y reflejaría el hecho de que el carisma de las figuras dominantes de la sociedad, así como el de los que rechazan esa dominación, mana de una fuente común: la sacralidad inherente a la autoridad central. Hoy en día, la soberanía puede recaer en los Estados, o incluso en los habitantes de esos Estados, como dan igualmente por sentado Humphrey, McGovern y Wallace; sin embargo, aún permanece la «vasta universalidad» que es inherente al carisma, sea cual sea en última instancia la voluntad de los reyes. Ni el nacionalismo ni el populismo han cambiado eso. Después de todo, un líder político no se vuelve numinoso al destacar un cierto e interno estado de autoestima en el orden social, sino al implicarse profunda e íntimamente —ya sea para afirmarlas o condenarlas, ya sea con una actitud defensiva o destructiva— en las principales ficciones mediante las que dicho orden organiza las vidas.

CAPÍTULO 7

EL MODO EN QUE PENSAMOS AHORA: HACIA UNA ETNOGRAFÍA DEL PENSAMIENTO MODERNO

I

Según reza mi diccionario (el *American Heritage*, bastante adecuado, dada la naturaleza de la ocasión),* el «pensamiento» presenta dos significados primarios: 1. «El acto o proceso de pensar; reflexión». Y 2. «El producto del pensar; idea; noción». Para clarificar el primero, el significado de «proceso», se enumeran un buen número de, por así decirlo, fenómenos psicológicos internos: «atención», «expectación», «intento», incluso «esperanza», con el resultado de que dicho grupo puede ampliarse hasta incluir cualquier cosa, desde la memoria y el sueño a la imaginación y el cálculo, que constituya en cierta manera un «acto mental». Para aclarar el segundo, el significado de «producto», aducimos, de forma imponente e indiferenciada, virtualmente a toda la cultura: «la actividad o producción intelectual de una época o clase social particular». El pensamiento es lo que circula por nuestras cabezas. O bien el pensamiento es lo que, especialmente cuando ha sido organizado, surge de éstas.

Desde luego, no resulta sorprendente que existan significados antagónicos para un mismo término, al menos en el lenguaje ordinario; la polisemia, como la llaman los lingüistas, es la condición natural de las palabras. Sin embargo, propongo este ejemplo porque nos lleva al centro del tema de la unidad y diversidad tal y como apareció en las ciencias sociales desde, digamos, los años veinte y treinta. El movimiento global de esas ciencias durante aquel período fue tal que el progreso constante de una concepción radicalmente unificada del pensamiento humano, considerado en nuestro primer sentido «psicológico», como fenómeno interno, se correspondió con un progreso no menos constante de una concepción radicalmente pluralista de éste en nuestro segundo sentido «cultural», como hecho social.

* Este artículo fue presentado originalmente como una conferencia en el bicentenario de la *American Academy of Arts and Sciences*. (T.)

Y ello ha suscitado una serie de problemas que en la actualidad se han intensificado, hasta tal punto que cualquier posible cohesión entre ambas está amenazada. Finalmente, ya trabajemos en laboratorios, en clínicas, en tugurios, en centros de computación o en aldeas africanas, nos hemos visto obligados a considerar qué es lo que realmente pensamos sobre el pensamiento.

En mi propio rincón particular de las ciencias sociales, la antropología, este problema nos ha acompañado a menudo de un modo particularmente desconcertante. Malinowski, Boas y Lévi-Bruhl en las fases formativas de la disciplina, Whorf, Mauss y Evans-Pritchard tras ellos, y Horton, Douglas y Lévi-Strauss en la actualidad; todos se han mostrado incapaces de eludir ese problema. Formulado inicialmente como el problema de la «mente primitiva», más tarde como el problema del «relativismo cognitivo» y más recientemente como el problema de la «inconmensurabilidad conceptual» —como siempre, lo que más progresa en tales asuntos es la majestuosidad de la jerga—, el desacuerdo entre una concepción de máximos denominadores comunes de la mente humana («incluso los papúes rechazan los términos medios, distinguen los objetos y atribuyen los efectos a causas») y una concepción del tipo «otros salvajes, otras nociones» («los amazonios piensan que son periquitos, funden el cosmos en la estructura de su aldea y creen que el embarazo incapacita a los varones») ha hecho cada vez más difícil cualquier posible superación del problema.

Por supuesto, la forma primitiva de formulación del «pensamiento primitivo» —esto es, que mientras nosotros, los civilizados, clasificamos analíticamente las cosas, las relacionamos lógicamente y las comprobamos sistemáticamente, como puede observarse en nuestras matemáticas, nuestra física, nuestra medicina o nuestro derecho, ellos, los salvajes, deambulan por una mezcolanza de imágenes concretas, participaciones místicas y pasiones inmediatas, como puede observarse en sus mitos, sus rituales, su magia o su arte— ha sido socavada paulatinamente, a medida que se iba conociendo mejor cómo piensa la otra mitad (y más aún a medida que se descubría lo escasamente virginal que es su razón); aun así, persiste en ciertos tipos de psicología evolutiva, en ciertos estilos de historia comparativa y en ciertos círculos del servicio diplomático. El error, como Boas y Malinowski demostraron de forma distinta, dedicando buena parte de sus carreras a ello, consiste en pretender interpretar los materiales culturales como si fuesen expresiones individuales, en lugar de ser instituciones sociales. Sean como fueren las conexiones entre

el pensamiento como proceso y el pensamiento como producto, el modelo de Rodin —el pensador solitario que medita sobre los hechos y fantasea con ellos— resulta inadecuado para clarificarlas. Los mitos no son sueños, y las bellezas racionales de una fórmula matemática no son garantía de la cordura del matemático.

La segunda formulación del problema, la del «relativismo cognitivo», consistió en una serie de tentativas, más o menos desesperadas, por evitar la falacia de esa afirmación que señala que «la cultura es la principal autoridad de la mente», y del provincialismo del tipo «nosotros somos lógicos, y vosotros os equivocáis» que la acompañaba. Unos productos culturales particulares (las formas gramaticales de los indios de Norteamérica, las variaciones estacionales en las pautas de asentamiento en el Ártico, las técnicas de adivinación africanas) estaban relacionados con unos procesos mentales particulares (la percepción física, el sentido del tiempo, la atribución causal). El valor de certeza de las hipótesis específicas propuestas —que los hopi consideran que el mundo natural está compuesto por eventos, y no por objetos; que los esquimales experimentan el tiempo como algo cíclico, y no como algo serial; que los zande conciben las cadenas causales en términos mecánicos, aunque expliquen su intersección en términos morales— puede ser problemático. Pero, en última instancia, esos estudios dieron paso a la distinción entre los vehículos en cuyos términos deben pensar las personas, dado lo que son y dónde están, y la percepción, imaginación y recuerdo, o como quiera llamarse aquello de lo que se ocupan cuando realmente llegan a hacerlo.

Donde esos estudios tuvieron menor éxito fue en evitar el particularismo del tipo «cada pueblo tiene la psicología que merece» que suele acompañar a esa formulación. Si realmente las formas verbales, la distribución de los campamentos o los rituales de envenenamiento de pollos dependen en algún sentido de los modos específicos de funcionamiento mental, no queda nada claro cómo los individuos encerrados en una cultura son capaces de penetrar en el pensamiento de individuos encerrados en otra. Y en la medida en que el propio trabajo de los relativistas cognitivos se apoyaba en la pretensión de una penetración semejante, y de una penetración bastante profunda, ésta era, y todavía es, una situación incómoda. Whorf decía que los tensores hopi (palabras que se remiten a la intensidad, tendencia, duración o resistencia en tanto fenómenos autónomos) conducen a razonamientos tan abstractos que se hallan más allá de nuestra capacidad de comprenderlos. «Nos sentimos», suspiraba Evans-

Pritchard, enfrentado en el Alto Nilo a poemas sobre el ganado y a sacrificios de pepinos, «como espectadores de un espectáculo de sombras que observan sombras insustanciales en la pantalla... lo que el ojo ve y el oído oye no es lo mismo que lo que la mente percibe.»

La situación se hizo aún más difícil porque, como he mencionado, al mismo tiempo que estaba teniendo lugar esta radical pluralización del aspecto «producto» del pensamiento (y no sólo en la antropología, sino también en ciertas regiones de la historia, la filosofía, la literatura y la sociología), un buen número de poderosos enfoques unitarios al aspecto «proceso» estaban acopiando fuerzas, especialmente en psicología, lingüística, así como en originalidades recientes tales como la teoría del juego o la ciencia de la informática. Estos enfoques han sido dispares. La única cosa que vincula a Freud, Piaget, von Neumann y Chomsky (por no mencionar a Jung y B.F. Skinner) es la convicción de que la mecánica del pensar humano es invariable a través del tiempo, espacio, cultura y circunstancias, y que ellos saben lo que es. Pero el movimiento general hacia concepciones universalistas de la ideación, por utilizar el término más neutral en el que puedo pensar, ha llegado asimismo a tener sus efectos sobre los pluralistas. La identidad fundamental del funcionamiento mental en el *Homo sapiens*, la llamada «unidad psíquica de la humanidad», se ha convertido en el fondo en un artículo de fe incluso para los pluralistas más decididos, deseosos como estaban de acabar con cualquier noción sobre las mentes primitivas o el racismo cultural. Sin embargo, el contenido de esa identidad estaba confinado en la más generalizada de las capacidades generales, únicamente en la capacidad de aprender, sentir, abstraer y establecer analogías. Con la aparición de descripciones más circunstanciales de esas cuestiones, por incompatibles que sean entre sí, o por difícil que resulte asumirlas en conjunto, esta suerte de evasión —todo es general en general pero particular en particular— parecía cada vez más forzada.

La reacción de éstos (etnógrafos, sociólogos del conocimiento, historiadores de la ciencia, devotos del lenguaje ordinario), cuyas condiciones de trabajo *en plein air* hacen que les resulte difícil ignorar el hecho de que, por muchos computadores que se empleen, gramáticas que se produzcan o eros que se desplieguen, el pensar, tal y como lo encontramos distribuido «en la naturaleza», no es sino diverso, ha sido trasladar esa cuestión desde el mundo insustancial de la mentalidad para replantearlo en los términos del mundo supuestamente más extensible del significado. Para los estructuralistas, Lévi-Strauss *cum suis*, el aspecto «producto» del pensamiento se plasma en nu-

merosos códigos culturales arbitrarios, diversos por lo demás, con sus jaguares, tatuajes y carne podrida, pero que, cuando se descifran adecuadamente, ofrecen como un texto claro las invariantes psicológicas del aspecto «proceso». Ya sea un mito brasileño o una fuga de Bach, siempre tratamos con contrastes perceptuales, con oposiciones lógicas y con transformaciones que conservan la propia relación. Para neo-durkheimianos como Mary Douglas (aunque esa creencia está extendida en la antropología social, en la historia social y en la psicología social hasta tal punto que se ha constituido en ortodoxia), los aspectos producto y proceso se hallan reconectados a través de una marca nueva y perfeccionada de determinismo sociológico en la que los sistemas de significado se convierten en un término medio entre las estructuras sociales, que varían, y los mecanismos psicológicos, que no lo hacen. Las leyes dietéticas hebreas, que clasifican interminablemente los alimentos, representan la conciencia obsesionada por el límite de una comunidad hermética amenazada desde todas partes por la absorción social. En cambio, para los teóricos de la acción simbólica (una banda más modesta, aunque resistente, a la cual quisiera adherirme con ciertas reservas), el pensar consiste en la manipulación deliberada de las formas culturales, y actividades al aire libre como la labranza o la buhonería son tan buenos ejemplos de éste como lo son experiencias secretas como el deseo o los remordimientos. Pero sea cual fuere el enfoque (y hay otros), lo que inicialmente se interpretó como una cuestión de comparabilidad de procesos psicológicos de un pueblo a otro se interpreta actualmente, considerando cuánto más debería negarse en estos días para negar esto, como una cuestión de conmensurabilidad de estructuras conceptuales de una comunidad de discurso a la otra, un cambio de formulación que ha conducido a algunos investigadores a lo que supongo que podríamos llamar una epistemología práctica. A Victor Turner, Edmund Leach, Mircea Eliade o Melford Spiro los ha conducido fuera del relativismo y a otros, por ejemplo a Thomas Kuhn, Michel Foucault, Nelson Goodman, o a mí mismo, a situarnos de forma más compleja en él.

De este modo, la noción de que el pensamiento es espectacularmente múltiple como producto y maravillosamente singular como proceso no sólo ha llegado a ser una estimulante paradoja cada vez más influyente en las ciencias sociales, al impeler la teoría hacia todas las direcciones (algunas de ellas razonables), sino que la naturaleza de esa paradoja ha venido a considerarse cada vez más como si tuviese que ver con los misterios de la traducción, con el modo

en que el significado de un sistema de expresión se expresa en otro —hermenéutica cultural, y no mecánica conceptual—. En una forma semejante, puede no resultar más dócil de lo que lo era anteriormente; pero al menos trae el problema de vuelta a casa, ya que el problema de cómo un copernicano entiende a un ptolemaico, un francés de la quinta república a otro del *ancien régime* o un poeta a un pintor, se corresponde con el problema de cómo un cristiano entiende a un musulmán, un europeo a un asiático, un antropólogo a un aborigen o viceversa. Hoy día, todos somos nativos, y cualquiera que no se halle muy próximo a nosotros es un exótico. Lo que en una época parecía ser una cuestión de averiguar si los salvajes podían distinguir el hecho de la fantasía, ahora parece ser una cuestión de averiguar cómo los otros, a través del mar o al final del pasillo, organizan su mundo significativo.

II

Por lo tanto, es a eso —cómo ha de comprenderse la diversidad que presenta el pensamiento moderno— a lo que deseo dedicarme por el momento. No se trata de que yo pretenda realmente lograr esa comprensión. Esa tarea no sólo se halla al margen de mis competencias; se halla en realidad al margen de las de cualquiera. Como la poesía o la paleontología, es una tarea destinada a un cuerpo constante de estudiosos que trabajen con lo que Kuhn —que continúa creando términos para que los lectores veloces abusen de ellos— llama «una matriz disciplinar». En efecto, es hacia la formación de una matriz semejante, mediante la descripción de algunas de las características que a mi entender debería poseer, hacia donde se dirigen mis observaciones. Exigir, como voy a hacer, una etnografía del pensamiento, supone adoptar una actitud sobre lo que es el pensamiento adoptando una actitud sobre cómo ha de ser el pensamiento.

Mencionar el estudio del pensamiento tal y como se desarrolla en el foro y el ágora de la «etnografía» de la vida moderna puede parecer una reivindicación proclamada en favor de mi propia e indisciplinada matriz, la antropología. Pero en modo alguno es ésa mi intención. Casi todo el mundo sabe más sobre esta cuestión que nosotros, aturdidos como aún estamos por las peleas de gallos y los armadillos. En realidad, mi intención es acentuar una cierta inclinación de su carácter: a saber, que es (o en todo caso debiera serlo) una empresa histórica, sociológica, comparativa, interpretativa y de

alguna manera oportunista, una empresa cuyo propósito es hacer inteligibles ciertas materias oscuras al proporcionarles un contexto que nos informe de ellas. Lo que conecta a Victor Turner, que se arrastra a través del simbolismo de los colores de los ritos de paso, con Philippe Ariès, que pasa revista a las imágenes funerarias de la muerte o a las imágenes escolares de la niñez, y con Gerald Holton, que desentraña las tesis escondidas en gotas de aceite, es la convicción de que la ideación, sutilmente o de cualquier otro modo, es un artefacto cultural. Como la clase o el poder, es algo que ha de caracterizarse mediante la construcción de sus expresiones basándose en las actividades que sostienen.

Hay un buen número de implicaciones prácticas que emanan directamente de esta noción de que el pensamiento (cualquier pensamiento: el de Lord Russell o el del Barón Corvo; el de Einstein o el de algún esquimal ocasional) ha de entenderse «etnográficamente», esto es, mediante la descripción del mundo en el que adquiere sentido, sea éste como fuere. Pero hay también un buen número de temores, poderosos, ávidos, y hasta ahora extraordinariamente difíciles de aplacar, que suscita más difusamente. Lo que algunos, herederos de la tradición del hecho social y sus impulsos pluralizantes, observan como la introducción de modos más eficaces de pensar sobre el pensamiento, otros, herederos de la tradición del acontecimiento interno y sus impulsos homogeneizadores, lo observan como una ampliación de los fundamentos de la razón.

La más obvia de las implicaciones más directas es que, y puesto que desde este punto de vista el pensamiento es una cuestión relativa al tráfico de formas simbólicas disponibles en una u otra comunidad (lenguaje, arte, mito, teoría, ritual, tecnología, derecho y ese conglomerado de máximas, recetas, prejuicios e historias plausibles que los engreídos llaman sentido común), el análisis de tales formas y de tales comunidades es un ingrediente de su interpretación, y no un elemento subsidiario. La sociología del conocimiento, por utilizar de nuevo esta rúbrica (demasiado kantiana para mi gusto) citada ya en varias ocasiones, no consiste en equiparar determinadas variedades de conciencia a determinados tipos de organización social para después arrojar flechas causales desde alguno de los escondrijos de los segundos en la dirección general de las primeras —como dice Stevens, los racionalistas que llevan sombreros cuadrados, que están sentados en habitaciones cuadradas y que meditan sobre pensamientos cuadrados deberían probar con sombreros redondos—. Consiste, más bien, en concebir la cognición, la emoción, la motiva-

ción, la percepción, la imaginación, la memoria... sea lo que sea, por sí mismas, y directamente, como acontecimientos sociales.

Por supuesto, cómo realizar precisamente esto, cómo analizar el uso del símbolo en tanto acción social y escribir por ello una psicología de la calle es un asunto verdaderamente difícil, al que todo el mundo ha dedicado algunos comentarios, desde Kenneth Burke, J. L. Austin y Roland Barthes hasta Gregory Bateson, Jürgen Habermas y Erving Goffman. Pero lo que está claro, si algo lo está, es que hacer eso significa intentar navegar entre las paradojas de lo plural/homogéneo y del producto/proceso considerando a la comunidad como la tienda en la que los pensamientos se construyen y desconstruyen, la historia como el terreno que éstos incautan y entregan, y por consiguiente, prestar atención a materias tan sólidas como la representación de la autoridad, la creación de fronteras, la retórica de la persuasión, la expresión del compromiso y el registro del disenso.

Es aquí donde las imágenes se vuelven políticas, o peor aún, donde la inquietud de aquellos para quienes la mente (o el *id*)* es cosa aparte —la gruta secreta de Ryle, la esencia vidriosa de Rorty— se agrava realmente —una inquietud que se expresa en una serie de formas no del todo concordantes: como un miedo al particularismo, un miedo al subjetivismo, un miedo al idealismo y, desde luego, resumiéndolos todos en una especie de *grande peur* intelectualista, el miedo al relativismo—. Si el pensamiento se halla tan extendido por el mundo, ¿qué puede garantizar su generalidad, su objetividad, su eficacia, o su verdad?

Este miedo al particularismo, que (supongo que ya estará claro) concibo como una cierta neurosis académica, resulta especialmente destacado en mi propio campo, la antropología, donde a los que prestamos una especial atención a los casos específicos, con frecuencia peculiares, se nos está diciendo constantemente que socavamos con ello la posibilidad de un conocimiento general, y que en su lugar deberíamos dedicarnos a algo propiamente científico, a cosas tales como la sexología comparada o la energética cultural; sin embargo, también se presenta con cierta intensidad en relación con la historia, sobre la que uno de sus practicantes escribió en una ocasión que el pánico consiste en que, al conocerlo todo en particular, uno acaba por no conocer nada en particular. El problema del subjetivismo, que

* Según Freud, el *id* (el *ello*) es una de las partes inconscientes de la mente, y reservorio de los instintos: Eros (instinto sexual) y Thanatos (instinto de muerte, base de la agresividad). (T.)

quizás afecta más a cierto tipo de sociólogos e historiadores de la ciencia que al resto de nosotros, es que si se interpretan las ideologías o las teorías exclusivamente en base a los horizontes conceptuales de aquellos que las mantienen nos quedamos sin los medios para juzgar, ya sea su lógica, ya sea el grado en que las primeras se representan y formulan a partir de las otras. Y por miedo al idealismo, lo que usualmente pretende constatarse no es la adhesión a alguna doctrina filosófica identificable, ya sea *esse est percipi* o cualquier otra, sino simplemente que si se presta excesiva atención a las manifestaciones superficiales (como los símbolos y cosas así), las realidades más profundas (como las neuronas y cosas así) quedarán ocultas bajo débiles apariencias. Son todos esos pecados, junto con las acusaciones globales de laxitud moral y confusión lógica (por lo común, llegados a este punto suele esgrimirse el ejemplo de Hitler), los que evoca el relativismo. La idea de que el pensamiento está allí donde se encuentra, que se encuentra en todo tipo de formas culturales y dimensiones sociales, y que son esas formas y dimensiones con lo que tenemos que tratar, se ha entendido en cierto modo como una afirmación de que no hay nada que decir acerca de éste excepto que cada cual tiene el suyo, ya se localice en Roma, al otro lado de los Pirineos, y no en el sur.

No obstante, hay muchas otras cosas que decir. Como ya mencioné anteriormente, hay muchas otras cosas que decir acerca de la traducción, sobre el modo en que el significado se desplaza (o no) moderadamente intacto de un tipo de discurso al siguiente; acerca de la intersubjetividad, sobre el modo en que individuos independientes llegan (o no) a concebir cosas similares de forma moderadamente similar; sobre el modo en que cambian las estructuras del pensamiento (revoluciones y todo eso); sobre el modo en que se delimitan las regiones del pensamiento («hoy tenemos que poner nombre a los ámbitos de la mente»); sobre el modo en que se mantienen las normas del pensamiento, se adquieren sus modelos, se dividen sus tareas. La etnografía del pensar, como cualquier otro tipo de etnografía —o de culto, o de matrimonio, o de gobierno, o de intercambio— es una tentativa, no de ensalzar la diversidad, sino de tomarla seriamente como objeto de descripción analítica y de reflexión interpretativa. Y como tal, no representa una amenaza para la integridad de nuestra fibra moral, como tampoco lo es para lo que cualquier lingüista, psicólogo, neurólogo, primatólogo o teórico de la inteligencia artificial podría contribuir a averiguar sobre las constantes de los procesos de percepción, afecto, aprendizaje o información. Lo que

sí constituye una amenaza es el prejuicio de que los poderes prístinos (por apropiarme de un término de Theodore Schwartz) que todos tenemos en común son más reveladores de nuestro modo de pensar que las versiones y visiones (por apropiarme de otro de Nelson Goodman) que, en este momento o en aquel lugar, construimos socialmente.

III

La descripción de lo que uno de esos tipos de investigador descubre sobre lo que hacen los tipos restantes presenta, por supuesto, un considerable problema de traducción; problema que, en la medida en que pueda negociarse para conectar conceptualmente a las comunidades, provocará sin duda una especie de marea en el pensar de ambas. Sin embargo, en lugar de pretender eso, tarea que podría exigir demasiados detalles técnicos y en todo caso resultar prematura, quiero clarificar el enfoque antropológico mediante la descripción de lo que sucede cuando uno enfoca el tema general de nuestra discusión presente, la vida plural y singular de la mente. Mi argumento, a saber, que el aspecto de diversidad de la cuestión, el que atrae a los linces del trabajo de campo, tiene tanto que decirnos como el aspecto de unidad, el que atrae a los amigos de las hipótesis, exige claramente, si no una demostración, sí al menos alguna otra cosa que permita una detallada explicación a partir de los presupuestos metodológicos y los procedimientos de investigación.

El primero de esos presupuestos, y el más importante, es que las diversas disciplinas (o matrices disciplinares) humanísticas, de las ciencias naturales y también de las ciencias sociales que componen el difuso discurso de la erudición moderna no son meras posiciones intelectuales ventajosas, sino maneras de ser en el mundo, por invocar una fórmula heideggeriana, formas de vida, por utilizar una fórmula de origen wittgensteniano, o variedades de una experiencia noética, por adaptar, esta vez, una fórmula jamesiana. De la misma manera que los papúas y los amazonios habitan el mundo que imaginan, igualmente lo hacen los físicos de alta energía o los historiadores del Mediterráneo en la época de Felipe II —o, al menos, así lo imagina un antropólogo—. Es cuando empezamos a comprender esto, a comprender que ponerse a desconstruir el imaginario de Yeats, ensimismarse en los agujeros negros o medir el efecto de la escolarización en el éxito económico no sólo significa dedicarse a una tarea

técnica, sino asumir un marco cultural que define gran parte de nuestra vida, cuando una etnografía del pensamiento moderno se convierte en un proyecto urgente. Esos roles que nos parece que ocupamos se convierten así en mentalidades que descubrimos en nosotros mismos.

El desarrollo de métodos de investigación diseñados para dar cuenta de esas mentalidades gremiales y hacerlas inteligibles para aquellos a quienes les parecen extrañas o algo peor aún (así como, por supuesto, para aquellos que las poseen, a quienes les parecen simplemente inevitables) apenas si dispone de precedentes que le sirvan de orientación. La reducción de la perplejidad frente a formas desconocidas de enfocar las cosas ha constituido en cierto sentido la especialidad característica de una rama de mi propia disciplina; la que trataba de hacer que los tewa, los turcos o los trukese dejasen de ser acertijos ocultos en el interior de enigmas. Sin embargo, también otros han tomado el mismo rumbo: los historiadores, especialmente aquellos que no sólo han mostrado interés por la adquisición de una mayor inteligencia de la que poseemos usualmente; los críticos literarios, especialmente aquellos que han leído el original de algún que otro autor además de Twain y Melville; y últimamente incluso los filósofos, a quienes se les ha ocurrido que si la gramática glosa el mundo para los anglófonos (o, cambiando de tercio, para los germanófonos), también debería hacer lo propio, y de otra manera, para los chinos. Aun así, todo lo que se ha aprendido hasta ahora sobre el modo de alcanzar la curva de experiencia de otra persona para comunicar así una parte de ésta a aquellos cuyas propias curvas se inclinan de forma distinta, no nos ha conducido a la puesta en marcha de una conexión intersubjetiva entre historiadores y sociólogos, psiquiatras y abogados o, por meter el dedo en la llaga, entre entomólogos y etnógrafos.

En cualquier caso, y refiriéndome sólo a mi propio campo, hay un buen número de temas metodológicos que podría estudiar por su relevancia para una comprensión etnográfica del pensamiento moderno. Pero contendré ese impulso, para referirme (y brevemente) sólo a tres de ellos: la utilización de datos convergentes; la explicación de las clasificaciones lingüísticas y la investigación del ciclo de la vida.

Por datos convergentes entiendo aquellas descripciones, medidas, observaciones, lo que se quiera, que sean diferentes, incluso en un grado notable, y tanto en el tipo como en el grado de precisión y generalidad; hechos no estandarizados que, a pesar de que su recopi-

lación sea oportunista y su descripción sea diversa, consiguen arrojarse luz entre sí por la sencilla razón de que los individuos de los que constituyen descripciones, medidas u observaciones se hallan directamente implicados unos en las vidas de los otros; personas, que en la maravillosa frase de Alfred Schütz, «envejecen juntas». Como tales, difieren del tipo de datos que se obtienen de encuestas, informes o censos, donde se proporcionan detalles sobre clases de individuos por lo demás sin vinculación alguna: todas las mujeres que se graduaron en ciencias económicas en los años 60, o el número de trabajos publicados sobre Henry James en períodos bianuales desde la Segunda Guerra Mundial. El interés de la antropología por las comunidades naturales, por grupos de personas vinculadas entre sí de múltiples maneras, hace posible un giro hacia lo que parece una mera colección de materiales heterogéneos dispuestos en una red mutuamente reforzada de comprensiones sociales. Y puesto que los estudiosos modernos no son seres más solitarios que los bosquimanos, lo mismo debe ser posible en su caso.

En efecto, cuando llegamos a la esencia de las cosas, amparados en términos comprensivos como «literatura», «sociología» o «física», las comunidades académicas más eficaces no son mucho más amplias que muchas aldeas campesinas, y se hallan casi en un mismo estadio de desarrollo. Hay incluso disciplinas enteras que encajan en este modelo: aparentemente, todavía es cierto que casi cualquier matemático creativo (esos hombres que un esteta del Quattrocento rechazó en una ocasión por considerarlos gente que calma su intelecto con fórmulas) conoce a todos los restantes, y que la interacción entre ellos, incluso la solidaridad durkheimiana, haría sentir orgullo a un zulú. Hasta cierto punto, parece ocurrir lo mismo entre los físicos del plasma, los psicolingüistas, los estudiosos del Renacimiento y un buen número de los que han venido en llamarse, adoptando la vieja frase de Boyle, «colegas invisibles». Pueden reunirse datos convergentes de esas unidades, ya que las relaciones entre sus habitantes no sólo son típicamente intelectuales, sino también políticas, morales y abiertamente personales (en nuestros días, y cada vez más, maritales). Laboratorios e institutos de investigación, sociedades de estudio, departamentos universitarios axiales, camarillas literarias y artísticas, facciones intelectuales; todas encajan en el mismo patrón: comunidades de individuos múltiplemente conectados en las que cualquier cosa que averigüemos sobre A nos dice asimismo algo de B ya que, al haberse relacionado durante tanto tiempo y tan bien, cada uno de elllos constituye un personaje en la biografía de los demás.

El segundo tema metodológico que parece transferible de la etnografía general a la etnografía del pensamiento, la preocupación por las categorías lingüísticas, no es, desde luego, un atributo peculiar de la antropología; en la actualidad, todo está, como suele decirse, «en» el lenguaje. Pero el interés antropológico, que deriva de sus largas discusiones fundacionales sobre «maná», «tabú», «potlatch», «lobola», etc., posee un sesgo en cierto sentido especial. Tiende a concentrarse sobre términos clave que, una vez se analiza su significado, parecen iluminar toda una forma de arrojarse al mundo.

Desde que empecé a interesarme por tales materias, los vocabularios en los que las distintas disciplinas hablan sobre y para sí mismas me han fascinado, pues los consideraba un modo de acceder a los tipos de mentalidades que se expresan a través de ellos. Ya sea una discusión de matemáticos (que emulan así a muchos catadores de vino) sobre las diferencias, extremadamente reales para ellos e invisibles para cualquier otro, entre fórmulas «profundas», «elegantes», «bellas», «poderosas» y «sutiles»; o de físicos que invocan palabras elogiosas o críticas tan peculiares como «tacto» o «roce»; o de críticos literarios que aducen la presencia relativa de una propiedad misteriosa, en todo caso a los extraños, llamada «comprensión»; creo que los términos a través de los que los devotos de una carrera académica representan sus intenciones, juicios, justificaciones, etc., son un largo camino —cuando se los comprende adecuadamente—, hacia la comprensión de lo que realmente constituye esa carrera.

Incluso las más grandes y magníficas clasificaciones, al contener como lo hacen acusados elementos típicos de la «definición persuasiva», incluyendo la división canónica entre «ciencia» y «humanidades», son propicias a este tipo de investigación. En nuestro tipo intermedio de gran subárea, la «tercera cultura» que Snow* olvidó, cualquiera que sea el nombre que nos guste atribuir al proyecto global de las ciencias sociales, de las ciencias de la conducta, de las ciencias de la vida o de las ciencias humanas (incluso si queremos negarle en definitiva el estatuto de «ciencia») nos dice muchas cosas sobre las concepciones que hay en torno a ese proyecto, o sobre lo que éste debe ser, o al menos sobre aquello ante lo que dicho proyecto debe tomar precauciones. Y las distinciones en las ciencias entre «duras/blandas», «puras/aplicadas», «maduras/inmaduras», o las que se establecen en las humanidades entre «artes creativas/estudios crí-

* Sir Charles Percy Snow (1905-1980), novelista y científico inglés. (T.)

ticos», comportan unos matices ideológicos similares que, exceptuando algún ocasional acceso de cólera contra los tecnócratas de gabinete o los mandarines de New Haven, merecen una atención mayor de la que acostumbramos a concederles.

Mi tercer tema, el interés por el ciclo de la vida, no es precisamente de naturaleza biológica, aunque deriva de una cierta sensibilidad para con los fundamentos biológicos de la existencia humana. Tampoco es precisamente biográfico, aunque sitúa los fenómenos sociales, culturales y psicológicos en el contexto de los oficios que cada persona tiene. Los ritos de paso, las definiciones del rol por edad y sexo, así como los vínculos intergeneracionales (padre/hijo, maestro/discípulo) han sido importantes en el análisis etnográfico porque, al señalar estados y relaciones que casi todo el mundo experimenta, parecía que proporcionaban al menos ciertos puntos fijos de referencia en el remolino de nuestro material.

Hay un gran número de aspectos a partir de los que este modo de enfocar las cosas podría confirmar su utilidad para pensar sobre el pensamiento. Mencionaré únicamente dos.

El primero es el modelo profesional extremadamente peculiar que imponen las disciplinas académicas: a saber, que uno empieza en el centro de las cosas para desplazarse luego hacia los márgenes. La inducción en la comunidad tiene lugar en o cerca de la cúspide o del centro. Pero mucha gente no se halla cerca de la cúspide o del centro, sino en alguna región inferior, o excéntrica, cualquiera que sea la imagen elegida. Para expresarlo con mayor claridad, una abrumadora proporción de los doctorados de mi profesión, por ejemplo, aún son concedidos por siete u ocho universidades; pero sólo una proporción muy pequeña de los que acceden a éstos trabaja en esas universidades. Desde luego, se conceden algunos doctorados en otros lugares, y quizás (aunque las cifras más recientes no apoyan excesivamente esa idea) se ha producido cierta difusión en los últimos años. Sin embargo, todo ello indica que aún es cierto que la mayoría de las personas imitan un modelo profesional que les exige permanecer durante varios años en lo que se concibe como el corazón de las cosas para luego, en grados diferentes y a distintas velocidades, y como se dice en la jerga, «desplazarse a la baja» (nuevamente, es así como suele denominarse a esa situación). Y en otras disciplinas, dicho fenómeno queda aún más patente. Los departamentos de física de todo el país están salpicados de personas que estuvieron «en torno al Massachusetts Institute of Technology (o al Californian Technology) durante algún tiempo»; asimismo, estudiar historia inglesa

en Princeton y enseñarla en Louisiana State puede imprimir un sello particular a tu vida.

Para comprender cuán singular es este modelo (no deseo aquí examinar su justicia), considérese el caso de la policía, corporación en la que todo el mundo ingresa desde la base y en la que se desplaza, grado a grado, hasta la cúspide; o la trayectoria de la carrera militar dividida en dos castas, la del oficial y la del recluta; o la Iglesia católica, en la que casi no existen diferencias entre el párroco y el obispo, de forma que una gran mayoría de las personas se sitúa en el mismo nivel general de jerarquía durante treinta o cuarenta años. Por lo que yo sé, nadie ha investigado las consecuencias que para el pensamiento ha tenido esa peculiar forma de ingreso del personal en la academia. Pero estoy convencido de que se debería hacer, y que lo que podría llamarse «el síndrome del exilio del Edén» es bastante más importante para conformar nuestro temperamento (y que da cuenta de buena parte de la naturaleza de nuestra vida ritual —por ejemplo, las reuniones profesionales—) de lo que nos hemos permitido asumir.

El segundo aspecto (bastante relacionado con el anterior) que deseo mencionar se refiere a los diferentes ciclos de madurez que supuestamente caracterizan a los diversos campos de investigación. Desde luego, las matemáticas constituyen un caso extremo, al menos en el imaginario popular: parece que la gente alcanza la plenitud a los dieciocho años, y se agota a los veinticinco. Por supuesto, la historia, ámbito en el que a veces se señala que los hombres con cincuenta años aún no están lo bastante maduros como para abordar una tarea superior, es otro caso extremo. Supongamos que, a la hora del té, un visitante del Institute for Advanced Study (lugar en el que uno puede observar virtualmente la gama completa de ciclos en funcionamiento simultáneo y maravillosamente cacofónico) está preguntando a un matemático y a un historiador por la situación de que disfrutan en esos días: «Oh, verá usted», diría el historiador, señalando con la mano a los jóvenes imberbes situados a su alrededor, «esto es todavía una guardería para matemáticos». «Y un asilo para historiadores», apuntaría el matemático.

Ciertamente, los hechos que conforman la cuestión son más complejos que todo esto, y necesitamos conceptos más sutiles que éstos para determinar lo que dichos hechos son. No tengo proposiciones sustantivas que defender en torno a esta cuestión, como tampoco en las otras que he comentado tan superficialmente. Mi opinión es que las nociones «de los nativos» sobre la madurez (y postmadurez) en

los diversos ámbitos, junto con las ansiedades y esperanzas que esas nociones inducen, dan forma a una gran parte de lo que cualesquiera de dichos ámbitos son «mentalmente», desde dentro. Esas nociones le proporcionan un tono característico, un ciclo de vida, una estructura de edad, de esperanza, miedo, deseo y decepción que lo penetra todo y que debería investigarse, como sucede en el caso de los indios pueblo y los pigmeos andaman, pero no en el de los químicos o los filósofos.

Como digo, se podría continuar por este camino, aconsejando a los pensadores sobre el modo de comprender lo que están haciendo. Sin embargo, en la medida en que aquí nos interesamos por una cuestión que es a la vez más directamente específica y más general, la unidad y diversidad en la vida de la mente, es necesario bosquejar algunas de las implicaciones que caracterizan esta concepción del pensamiento como actividad social, animada, organizada y dirigida de forma diversa.

En particular, la vana esperanza de que pueda desarrollarse nuevamente una alta cultura global (suponiendo que ésta haya existido alguna vez) que, enraizada en las clases cultas, estableciera una norma intelectual general para la sociedad en su conjunto, ha de abandonarse en favor de la ambición mucho más modesta de que los eruditos, artistas, científicos, profesionales y (¿cabe tener esperanzas?) administradores que son radicalmente diferentes, y no sólo en sus opiniones (o incluso en sus pasiones), sino en los verdaderos fundamentos de su experiencia, puedan hallar algo circunstanciado que decirse entre sí. Al menos, la famosa respuesta que se supone que Harold Nicholson dio a una dama en una calle de Londres en 1915, tras preguntarle ésta el motivo por el que, siendo él un hombre joven, no estaba defendiendo la civilización —«Madam, yo *soy* la civilización»— ya no se puede expresar con esa rotundidad. Todo lo que podemos esperar, y que además constituiría el más extraño de los fenómenos en caso de que llegase realmente a ocurrir, es un milagro *útil*; es que podamos idear formas de acceder a las vidas vocacionales de otros.

IV

La cuestión de adónde se fue lo «general» de la «educación general», y cómo podría uno contribuir a traerlo de vuelta con el fin de impedir que se alce una raza de bárbaros muy cualificados, los «especialistas sin alma, sensualistas sin corazón» de Weber, obsesiona

a cualquiera que medite seriamente sobre la vida intelectual en estos días. Pero me parece que la mayoría de los discursos que surgen a su alrededor están condenados a una cierta esterilidad, a una interminable oscilación entre posiciones igualmente defendibles aunque no por ello menos académicas, pues adoptan como punto de partida la idea de que lo que debería (o no debería) restaurarse es algún tipo de humanismo difuso, un humanismo «revisado», como señaló en alguna ocasión Max Black, de forma que fuese «relevante para nuestros propios y acuciantes problemas, y no para los de los ciudadanos atenienses o los cortesanos renacentistas». Por atractivo que pueda resultar ese programa (y yo, por mi parte, no lo encuentro precisamente así), constituye una simple imposibilidad.

Como vengo insistiendo hasta el punto de rozar la obsesión, la principal característica de la conciencia moderna es su enorme diversidad. De ahora en adelante, la imagen de una orientación, perspectiva o *Weltanschauung* general que, originándose en los estudios humanísticos (o, para este tema, en los científicos), determine el rumbo de la cultura será una quimera. No sólo se trata de que un «humanismo» unitario como ése se halle completamente al margen de las bases de clase (junto con un montón de otras cosas tales como las bañeras bien construidas y los taxis confortables), sino que, lo que aún es más importante, ha desaparecido cualquier posible acuerdo sobre los fundamentos de la autoridad erudita, los viejos libros y las todavía más viejas costumbres. Si el tipo de etnografía de las obras del pensamiento que he proyectado aquí se lleva efectivamente a cabo, eso, sin duda, no hará sino afianzar esta conclusión. Intensificará aún más nuestra conciencia de la variedad radical del modo en que pensamos ahora, puesto que ampliará necesariamente nuestra percepción de esa variedad, más allá de los meros campos profesionales de contenido, método, técnica, tradición erudita, etc., para llegar a afectar al ámbito más extenso de nuestra existencia moral. La idea de un «nuevo humanismo», de forjar «la mejor ideología general que pueda concebirse y expresarse» para introducirla luego en el currículum, no parecerá sencillamente imposible, sino en realidad utópica. Si cabe, seguramente resultará un tanto inquietante.

Pero si una percepción más precisa de la profunda influencia que las especificidades de nuestras vocaciones tienen sobre nuestras vidas —del hecho de que esas vocaciones no son simples oficios que ejercemos, sino en realidad mundos que habitamos— desvanece toda esperanza en que alguna nueva forma de *culture générale de l'esprit* pueda renovar su vigor, no por ello debemos dejarnos arrastrar, re-

signados, a la anarquía, a la mera solicitud de becas y al solipsismo más acusado. El problema de la integración de la vida cultural se convierte en el problema de hacer posible que las personas que habitan en mundos distintos tengan un impacto genuino y recíproco unos sobre otros. Si es cierto que, en la medida en que exista una conciencia general, ésta ha de consistir en la interacción de una caótica multitud de visiones no del todo conmensurables, entonces la vitalidad de esa conciencia dependerá de la creación de las condiciones bajo las que pueda darse esa interacción. Y para ello, el primer paso será seguramente aceptar la profundidad de las diferencias; el segundo, comprender lo que esas diferencias son; y el tercero, construir algún tipo de vocabulario en el que éstas puedan formularse públicamente —un vocabulario en el que los econometristas, los epigrafistas, los citoquímicos y los iconólogos puedan ofrecerse entre sí una imagen creíble de sí mismos.

Para demostrar que este problema, la profunda desemejanza que existe entre unas mentes determinadas por su profesión, no es sólo un efecto de mi obsesión particular, la fantasía de un antropólogo que da publicidad a su oficio, déjenme citar, a modo de conclusión, dos artículos de opinión extraídos del *New York Times* hace un par de años. El primero es una carta escrita por un joven y aparentemente brillante profesor asociado de matemáticas en Rutgers, en respuesta a un editorial del *Times* relativo a ciertos aspectos de su trabajo que el periódico, en su habitual estilo de apocalipsis formal, había titulado «Crisis en las matemáticas». La «crisis», tal y como señalaba el *Times*, residía en el hecho de que dos equipos independientes de investigadores, uno estadounidense y el otro japonés, habían elaborado dos fórmulas mutuamente contradictorias que eran tan largas y complicadas que resultaban irreconciliables. Según el autor de la carta, eso no era del todo correcto, ya que él, en calidad de miembro del equipo estadounidense, conocía perfectamente el tema. Tal como él lo entendía, la crisis no era un simple problema de metodología:

> El asunto [de las fórmulas] permaneció inconcluso durante más de un año [escribía] —lo que no es infrecuente cuando se trata de las argumentaciones de economistas, biólogos o incluso físicos—; el conflicto llamó la atención precisamente porque esos problemas son inauditos en el ámbito de las matemáticas. En cualquier caso, [el equipo japonés] halló un error en su formulación, en julio de 1974.
>
> Verán, el problema no es que las fórmulas fuesen demasiado largas

y complicadas —por nuestra parte, ocupaban solamente trece páginas—. Debido a que la teoría de la homotopía es un campo abstracto sin interés al margen de las matemáticas, sólo un investigador se tomó la molestia de verificar las fórmulas independientemente. En parte por esta razón, yo he llegado a mi propia «Crisis en las Matemáticas». Precisamente porque no existe el «quizás» en las matemáticas, y por el hecho de que las matemáticas puras han llegado a separarse tan inexorablemente de la realidad, he decidido que esos éxitos ya no están a mi alcance. Debido a esta convicción quiero ingresar en una escuela de medicina.

La otra cita proviene de un breve artículo bastante inconexo que apareció más o menos una semana más tarde, titulado «Lo que hacen los físicos: ordenar el cosmos», escrito por un profesor del Instituto Fermi de la Universidad de Chicago. *Él* se muestra preocupado por el hecho de que los estudiantes, y más allá de éstos el resto de nosotros, creen que la física es concisa, clara y directa. La física, señala con cierta aspereza, no es así, como tampoco la vida es así. Continúa proporcionando algunos ejemplos de ese hecho extraídos del ámbito de la física —la hormiga típica sobre el típico globo en expansión, y cosas así—, para concluir:

La física es como la vida; no existe la perfección. Siempre quedan cosas por hacer. Todo es cuestión de mejorar y mejorar, y del tiempo e interés que realmente se le dedique. ¿Es el universo realmente curvo? Desde luego, no es algo que sea claro y directo. Las teorías van y vienen. Una teoría no es algo correcto o erróneo. Una teoría disfruta de una especie de posición sociológica que cambia a medida que se conoce nueva información.

¿Es correcta la teoría de Einstein? Puede realizar una encuesta, y echarle un vistazo. Einstein está bastante «in» hoy día. ¿Pero quién sabe si es «verdad»? Creo que mucha gente tiene la opinión de que la física posee una suerte de claridad, exactitud y veracidad que en cualquier caso yo no percibo en ella. Para mí, la física es la actividad que se realiza entre el desayuno y la cena. Nadie dijo nada sobre la verdad. Tal vez la verdad está «out» En realidad, pensamos: «Bien, ¿esta idea parece mala o buena para la relatividad general?».

La física es confusa; como la vida, sería sencilla si fuese de otro modo. Es una actividad humana, y se deben realizar juicios humanos y aceptar las limitaciones humanas.

Este modo de pensar implica una mayor flexibilidad mental y una mayor tolerancia ante la incertidumbre de la que, tal vez, tenemos naturalmente.

La cuestión no es que haya un malestar metafísico en las matemáticas ni una reconfortante alegría en la física. Podría transmitirse la impresión inversa al citar expresiones más familiares para los matemáticos sobre las tremendas recompensas estéticas de su trabajo —junto con los pescadores y los músicos, son tal vez los últimos poetas verdaderos— y las expresiones más familiares para los físicos sobre el desalentador desorden del atractivo y pintoresco mundo de las partículas quark, al que parece que ha abandonado toda elegancia, ya sea ésta cósmica o de cualquier otro tipo. La cuestión consiste en practicar un arte en el que no haya «puede ser» o, por el contrario, un arte que viva en la creencia de que el «quizás» tiene un cierto efecto sobre nuestra aproximación a las cosas. Es probable que no sólo una proposición de la teoría de la homotopía parezca más perfecta en cuanto más fría, o más fría en cuanto más perfecta, como también es probable que la adhesión a la doctrina de la relatividad parezca una posición sociológica que cambia a medida que se conoce nueva información. Como he dicho, la reacción ante estos hechos concluyentes de la experiencia investigadora no es, desde luego, uniforme. Algunos individuos aspiran a un lugar limpio y bien iluminado, mientras otros lo rechazan; algunos se ven arrastrados por una suerte de confusión cotidiana, mientras otros, en cambio, desean escapar ella. A la hora de manifestar una intensidad similar, y si pudiésemos inducirles a escribir cartas sinceras en los periódicos, tampoco nos decepcionarían las citas comparables de especialistas en Milton o de etnomusicólogos.

Sabemos muy poco de lo que, en estos días, significa vivir una vida centrada en torno a —o realizada mediante— un tipo particular de actividad investigadora, o pedagógica o creativa. Y hasta que no sepamos un poco más, cualquier intento de plantear, y mucho más de responder, importantes cuestiones sobre el papel de éste o aquel tipo de estudio en la sociedad contemporánea —y en la educación contemporánea— parece abocado a deshacerse en una serie de exaltadas generalidades heredadas de un pasado tan poco examinado al respecto como el presente. Es a eso, y no a un experimento psicológico, a una investigación neurológica o a una programación informática, a lo que se opone un enfoque etnográfico del pensamiento.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO 8

CONOCIMIENTO LOCAL: HECHO Y LEY EN LA PERSPECTIVA COMPARATIVA

I

Como la navegación, la jardinería, la política y la poesía, el derecho y la etnografía son oficios de lugar: actúan a la luz del conocimiento local. El caso inmediato, ya sea Palsgraff o Charles River Bridge, proporciona al derecho no sólo el campo desde el que parte su reflexión, sino también el objeto hacia el que ésta tiende; y en la etnografía, la práctica establecida, ya sea el potlatch o la covada, hace lo propio. Cualesquiera que sean los puntos en común que existen entre la antropología y la jurisprudencia —una erudición errante y una atmósfera fantástica—, ambas se hallan igualmente absorbidas por la tarea artesanal de observar principios generales en hechos locales. Como reza un proverbio africano, «la sabiduría se revela en un conjunto de hormigas».

Dada esta semejanza en las actitudes, dado un mismo enfoque de las cosas al estilo de «conocer una ciudad es conocer sus calles», uno podría pensar que los abogados y los antropólogos fueron hechos el uno para el otro, y que el intercambio de ideas y argumentos entre ellos debería producirse con excepcional facilidad. Pero esa sensación de proximidad divide tanto como conecta, y aunque el deportista náutico y el viticultor puedan admirar recíprocamente su respectivo sentido de la vida, no está claro lo que pueden comunicarse entre sí. El abogado y el antropólogo, ambos expertos por lo que se refiere a los casos, entendidos en materias que están al alcance de la mano, se hallan en la misma situación. Son sus afinidades electivas las que los mantienen separados.

Un buena parte de las curiosidades que caracterizan a lo que los abogados suelen llamar antropología legal y los antropólogos antropología del derecho deriva precisamente de estas relaciones tan próximas y no obstante tan distantes entre aquellos cuya profesión, por citar a Holmes, es proveernos de «lo que necesitamos con el fin de presentarnos ante los jueces o bien... evitar... los tribunales», y aque-

llos ocupados, por citar a Hoebel citando esta vez a Kluckhohn, en construir un gran espejo en el que podamos «examinar[nos] en [nuestra] infinita variedad».[1] Y de estas curiosidades, seguramente la más curiosa es la interminable discusión que se ha generado en torno a los elementos que conforman el derecho, la cuestión de saber si éste consiste en instituciones o en reglas, en procedimientos o en conceptos, en decisiones o en códigos, en procesos o en formas, y si por consiguiente es una categoría comparable a la del trabajo, que se presenta allí donde hallamos la sociedad humana, o bien a la del contrapunto, que carece de ese carácter universal.

Mucho tiempo después, esta cuestión —las problemáticas relaciones entre las rúbricas que emergen de una cultura y las prácticas que localizamos en otra—, que no se ha considerado eludible o fatal por lo que respecta a la «religión», la «familia», el «gobierno», el «arte» o incluso la «ciencia», resulta particularmente molesta en el caso del «derecho». No sólo se ha abierto una brecha entre los aspectos lógicos y prácticos del derecho, arruinando así los propósitos de la iniciativa en su conjunto (una cita más de «la vida del derecho... ha sido la experiencia» lo hará completamente), sino que los enfoques legales del análisis jurídico y etnográfico se han enfrentado inútilmente entre sí, por lo que mi impresión es que esa serie de libros y artículos con títulos tales como derecho sin abogados, derecho sin sanciones, derecho sin tribunales o derecho sin precedentes sólo concluiría adecuadamente con un título denominado derecho sin derecho.

De este modo, la interacción entre dos profesiones de mentalidad práctica tan estrechamente vinculadas a sus propios mundos y tan profundamente dependientes de sus propias técnicas ha generado más ambivalencia e indecisión que adaptación y síntesis. Y en lugar de una penetración de la sensibilidad jurídica en la antropología o de una etnográfica en el derecho, hemos fomentado una serie inalterable de sosegados debates sobre la cuestión de la utilidad que tiene aplicar unas ideas jurídicas occidentales en contextos no-occidentales, sobre si el estudio comparado del derecho ha de abordar el modo en que se concibe la justicia entre los africanos o los esquimales, o sobre el modo en que se hace frente a los conflictos en Turquía o México, o aun sobre si las normas jurídicas determinan el comportamiento o simplemente se emplean como racionalizaciones enmascaradas de lo que algún juez, abogado, litigante u otro maquinador quiere llevar en cualquier caso a cabo.

No he realizado estos lastimosos comentarios para rechazar lo

que se ha hecho en nombre de la antropología legal —*Crime and Custom, The Cheyenne Way, The Judicial Process Among the Barotse*, y *Justice and Judgment Among the Tiv* continúan siendo los análisis clásicos del control social en las sociedades tribales a las que se refieren—, ni tampoco para esbozar un glosario de lo que, con algunas misteriosas excepciones aparte (Sally Falk Moore sobre la responsabilidad incondicional, Lawrence Rosen sobre sobre la discreción judicial) se hace en la actualidad sobre las mismas cosas en los mismos términos, sino para tomar una cierta distancia de todo ello.[2] En mi opinión, al imaginar que el resultado del encuentro entre la etnografía y el derecho ha de ser el desarrollo de una subdisciplina especializada y semiautónoma dentro de su propio ámbito, como la psicología social, la exobiología o la historia de la ciencia, los antropólogos (por referirme por el momento a ellos; haré otro tanto con los abogados más adelante) han intentado resolver el problema del conocimiento local tomando precisamente la dirección errónea. La evolución de nuevas ramas a partir de campos establecidos puede tener sentido cuando el problema es la emergencia de fenómenos genuinamente intersticiales, que no son ni una cosa ni la otra, como ocurre en la bioquímica, o cuando la cuestión consiste en desplegar nociones estereotipadas en ámbitos poco frecuentados, como en la astrofísica. Sin embargo, en el caso del derecho y de la antropología, donde cada parte sencillamente se sorprende, ya con tristeza, ya con escepticismo, por el hecho de que la otra pueda disponer de algo en alguna parte que le sea de cierta utilidad para enfrentarse con alguno de sus propios problemas clásicos, la situación no se plantea de este modo. Lo que estos aspirantes a polemistas necesitan no es una disciplina centaúrica —una viticultura naútica o una naútica *vigneron*—, sino una conciencia creciente, más exacta, de lo que al fin y al cabo es la otra.

A su vez, me parece que esto implica un enfoque de las cosas en cierto modo más disgregador de lo que ha sido frecuente hasta ahora; no un intento de acoplar el derecho, *simpliciter*, a la antropología, *sans phrase*, sino una búsqueda de resultados analíticos específicos que, por diferente que sea el disfraz y por diferente que sea su aplicación, resida en la trayectoria de ambas disciplinas. También implica, creo, un enfoque menos internalista, y por consiguiente menos beligerante; no se trata de realizar un esfuerzo para inferir significados legales de costumbres sociales, o para rectificar los razonamientos jurídicos con descubrimientos antropológicos, sino de establecer un ir y venir hermenéutico entre ambos campos, obser-

vando primero uno y después el otro, con el fin de formular cuestiones morales, políticas e intelectuales que nos informen de ambos.

En este sentido, la cuestión que quiero examinar es, planteada en sus términos más generales —lo bastante generales, en efecto, como para no necesitar un esbozo excesivo—, la relación entre hecho y ley. Al igual que el problema del ser/deber ser, *sein/sollen*, esta cuestión y todas las pequeñas cuestiones que genera ha constituido, por supuesto, un elemento esencial de la filosofía occidental, al menos a partir de Hume y Kant; y en jurisprudencia, cualquier debate sobre el derecho natural, la ciencia política o la legitimación positiva tiende a hacer de ella el *quid* de la cuestión. No obstante, dicha cuestión aparece asimismo bajo la forma de ciertas preocupaciones específicas expresadas con cierta concreción en el discurso práctico tanto del derecho como de la antropología: en el primer caso, en conexión con la relación entre las dimensiones probatoria y legalista del juicio, qué sucedió y qué era legal; en el segundo, en conexión con la relación entre los modelos reales de comportamientos observados y las convenciones sociales que supuestamente los gobiernan, qué sucedió y qué era lo correcto. Entre la esquematización de unos hechos con el fin de reducir las cuestiones morales hasta tal punto que puedan emplearse ciertas normas para tomar decisiones sobre ellos (en mi opinión, la característica definitoria del proceso legal) y la esquematización de una acción social de forma que su significado pueda interpretarse en términos culturales (la característica definitoria, también en mi opinión, del análisis etnográfico) hay algo más que una mera semejanza pasajera.[3] Al nivel del hormiguero, nuestras dos prosaicas habilidades pueden encontrar algo sustancial sobre lo que conversar.

§

El lugar de los hechos en un mundo de juicios, para tomar durante algún tiempo el rumbo jurídico (así como para abusar de un título famoso) ha sido en cierto modo una cuestión engorrosa desde que los griegos la plantearon mediante su gran oposición entre naturaleza y convención; sin embargo, en los tiempos modernos, cuando parece que *physis* y *nomos* ya no son esas realidades puras, y no obstante parece que queda tanto por conocer como antaño, esa oposición ha llegado a constituir un foco crónico de ansiedad legal. La explosión de los hechos, el temor a los hechos y, en respuesta a ello,

la esterilización de los hechos, confunden cada vez más la práctica del derecho y la reflexión sobre éste.

La explosión de los hechos puede observarse en todas partes. En los interrogatorios que producen guerreros de papel, despachándose entre sí toneladas de documentos y tomando declaración a cualquiera capaz de hablar ante una grabadora. En la enorme complejidad de los casos comerciales, en cuyos vericuetos se perdería hasta el mismísimo tesorero de la IBM, y no digamos ya un pobre juez o el miembro de un jurado. En el brutal crecimiento de la demanda de testimonios especializados; no sólo de patólogos glaciales y psiquiatras especulativos de gran competencia, sino de personas que parecen saberlo todo acerca de los cementerios indios, la probabilidad bayesiana, la calidad literaria de las novelas eróticas, la historia de los asentamientos en cabo Cod, los estilos dialectales filipinos o los misterios conceptuales —«¿Qué es un gallo? Algo que no es ni un pato, ni un pavo, ni tampoco un ganso.»— del mercado de aves de corral. En el aumento de los litigios en el derecho público —acciones entabladas en representación de una clase, defensas institucionales, alegatos de terceros, peritos especiales, etc.—, que ha obligado a los jueces que en ellos participan a adquirir un mayor conocimiento sobre los hospitales mentales en Alabama, los bienes inmuebles en Chicago, la policía en Filadelfia o los departamentos de antropología en Providence del que hubieran querido tener. En el temor a lo tecnológico de la vida contemporánea —una suerte de odio contra el invento—, que sitúa bajo examen jurídico a ciertas ciencias tan dudosas como la vigilancia electrónica, la grabación de la voz, los sondeos de opinión, los test de inteligencia y la detección de mentiras y hasta en un caso famoso, el juego de muñecas, junto a otras ciencias más arraigadas, como son la balística y la dactilografía. Pero, por encima de todo, en la revolución de crecientes expectativas que la cultura general del cientificismo ha introducido en nosotros, al menos por lo que se refiere a las posibilidades de determinación de los hechos y a su capacidad para resolver cuestiones insolubles; el tipo de actitud que tal vez condujo al magistrado Blackmun hacia los laberintos de la embriología (y ahora, siguiendo sus pasos con intenciones menos desapasionadas, a varios miembros del Congreso), a la búsqueda de una respuesta para la cuestión del aborto.

El temor a los hechos que todo esto ha generado en el derecho y entre sus guardianes no es menos evidente. En la medida en que es un signo general de cautela ante la forma en que un tribunal eva-

lúa la información, este temor es, por supuesto, una antigua emoción judicial, particularmente en los sistemas del *common law*,* donde tal valoración se ha dado con frecuencia entre los aficionados. Es un tópico de manual que las reglas de las pruebas, así como la dispersión maniquea del ser en cuestiones de derecho y cuestiones de hecho que éstas representan, se hallan menos motivadas por un interés por su relevancia que por una desconfianza en los jurados como «jueces racionales de los hechos», cualquiera que sea el significado de esa definición. Como uno de esos manuales recientes apunta con agudeza, la tarea del juez en cuestiones de admisibilidad consiste en decidir cuándo «el juicio [resultará] mejor sin las pruebas».[4] La disminución general de los procesos con jurado popular en casos civiles, el aumento de los estudios empíricos sobre el funcionamiento de los jurados, el alud de propuestas para la reforma de éstos, para la importación de procedimientos inquisitoriales de sistemas civiles, o para una revisión *de novo*, al tiempo que la proliferación de recelos morales semejantes al de A. P. Herbert, que plantea sus dudas sobre si «encerrar... a dos mujeres y a diez hombres buenos y sinceros en una habitación fría, sin nada que comer» es realmente una forma sensata de decidir «cuestiones que desconciertan a las mentes más lúcidas de la magistratura y la abogacía»; todos esos fenómenos adolecen de una misma preocupación: el mundo del acontecimiento y de la circunstancia escapa al ámbito jurídico.[5]

Ahora bien, el desprecio por el jurado (una institución que el juez Frank comparó en una ocasión con los grandes e inútiles anzuelos codiciados por los isleños del Pacífico, ansiosos de prestigio) no es la única expresión de ese creciente deseo por mantener los hechos a raya en los procedimientos legales.[6] La creciente popularidad de las concepciones de responsabilidad incondicional en los cuasi-delitos,** que reducen el aspecto «¿qué sucedió?» de las cosas a niveles de los que puede ocuparse un simple conductista, o de las concepciones exculpatorias, que lo reducen virtualmente a nada; la expansión de las negociaciones previas en los casos criminales, lo que evita el esfuerzo excesivo de organizar las pruebas por parte de todos los implicados al presentar concertado en su mayor parte el as-

* Dado que la expresión *common law* tiene una larga historia en el ámbito de la jurisprudencia, para designar todo sistema legal que derive del antiguo derecho inglés, por oposición a los sistemas que emanan del derecho romano, he optado por mantener el término original. (T.)

** Cuasi-delito, término procedente del *common law* anglosajón, mucho más particularizado y por consiguiente tipificado que el cuasi-delito del derecho romano.

pecto factual de las cosas ante un tribunal; asimismo, el surgimiento de teorías «económicas» de la jurisprudencia, que desplazan el interés empírico por la desigual historia de los planteamientos a las consecuencias calculables de su resolución, pasándose de clasificar las demandas materiales a fijar los costes sociales; todo confluye en la misma dirección. Nunca una justicia más vacía había parecido tan atractiva.

Por supuesto, el juicio no puede desarrollarse enteramente sin pruebas o sin simulacros de éstas, y ciertas informaciones, reales o ficticias, deben filtrarse, aún de forma atenuada, desde el mundo en el que se realizan las promesas, se sufren las injurias o se cometen las vilezas, para así poder apelar a los tribunales. La esquematización de los hechos, la reducción de éstos a las cualidades genéricas de los avisos judiciales, son en sí mismos, y como ya he dicho, un proceso inevitable y necesario. Pero se hace cada vez más tenue en tanto aumentan la complejidad empírica (o, lo que constituye una distinción fundamental, la sensación de complejidad empírica) y el temor ante esa complejidad, un fenómeno que ha inquietado seriamente tanto a un gran número de pensadores legistas prominentes, desde el ya mencionado juez Frank a Lon Fuller y John Noonan, como, y no me sorprendería que con mayor seriedad, a un número mucho mayor de demandantes y demandados que constataron súbitamente que, diga lo que diga el derecho, éste nunca contempla toda la trama.[7] La constatación de que los hechos legales se hacen y no nacen, de que, como señalaría un antropólogo, son construidos socialmente a partir de cualquier cosa desde los principios de presentación de las pruebas, la etiqueta de las salas de justicia y las tradiciones de recopilación de jurisprudencia hasta las técnicas de la abogacía, la retórica de los jueces y los escolasticismos de la educación en las escuelas de leyes, ha de suscitar graves cuestiones para una teoría de la administración de justicia que, por citar un ejemplo representativo, considera que los hechos legales consisten «en una serie de equivalencias entre la configuracion de los hechos y las normas», en la que cada «situación factual puede ser equiparada a una norma entre varias», o en la que «una norma particular puede ser... invocada a partir de una selección de versiones opuestas de lo que sucedió».[8] Si las «configuraciones de hechos» no son simplemente cosas localizadas en desorden en el mundo, y presentadas conjuntamente ante el tribunal, al más puro estilo «mostrar e informar», sino diagramas cerrados de la realidad que produce el propio proceso de equivalencias, entonces todo el fenómeno resulta poco menos que un acto de prestidigitación.

Pero, por supuesto, no se trata de prestidigitación, o en todo caso no lo es usualmente, sino de un fenómeno bastante más fundamental, sobre el que de hecho descansa toda cultura: esto es, el de la representación. La versión de los hechos que se presenta con el fin de que pueda ser defendida por los abogados, escuchada por lo jueces y valorada por lo jurados es sólo eso, una versión: como cualquier otro oficio, ciencia, culto o arte, el derecho, que es un poco todas esas cosas, propone un mundo en el que tengan sentido sus descripciones. Volveré más adelante sobre las paradojas que parece suscitar este modo de exponer las cosas; en este momento, lo esencial es que el aspecto «jurídico» de las cosas no es un conjunto limitado de normas, reglas, principios, valores o cualquier otra cosa a partir del que puedan plantearse respuestas legales a una serie de acontecimientos destilados, sino parte de una manera determinada de imaginar lo real. En suma, no es lo que sucedió, sino lo que sucede, lo que el derecho observa; y si el derecho difiere de un lugar a otro, de una época a otra, de un pueblo a otro, lo que éste observa también lo hace.

En lugar de concebir un sistema legal, el propio o cualquier otro, como si se hallase dividido entre la preocupación por lo que es correcto y la preocupación por lo que es (por emplear la provocativa formulación de Llewellyn, aunque sólo sea por la gran influencia que ha tenido entre los antropólogos), y una «técnica jurídica», la propia o cualquier otra, como si consistiera en un problema de ajustar decisiones éticas que respondan a lo que es lo correcto con determinaciones empíricas que lo hagan a lo que es, me parecería mejor —más «realista», si así pudiese expresarlo— concebir esos sistemas como si concibiesen el mundo y lo que en él sucede en términos explícitamente judiciables, y una técnica de este tipo una tentativa organizada para elaborar descripciones correctas.[9] La representación legal de los hechos es normativa desde sus inicios; y el problema que se le plantea a cualquiera, sea abogado o antropólogo, cuando trata de examinarla con tranquilidad, no es el de correlacionar dos ámbitos del ser, dos facultades de la mente, dos clases de justicia, o incluso dos tipos de procedimientos. El problema que se le plantea es el modo en que esa representación ha de ser ella misma representada.

La respuesta a esta cuestión está lejos de resultar clara, y aguarda, tal vez, a ciertos desarrollos en la teoría de la cultura que la propia jurisprudencia es poco probable que genere. No obstante, una formulación centrada en el discurso que, por emular a un joven antropólogo suizo, Franz von Benda-Beckmann, conciba la adjudicación como un movimiento de oscilación entre el idioma «en caso de *x*, en-

tonces *y*» de los preceptos generales, como quiera que éstos se expresen, y el idioma «ya que *x*, por lo tanto *y*» de los casos concretos, como quiera que éstos se argumenten,[10] es seguramente mejor que la imagen equivalente de encajar una norma ya establecida en un hecho recién descubierto, por legal que sea esa mímesis. Esto se asemeja demasiado a la forma occidental de exponer las cosas que caracteriza al etnógrafo, cuyos temas no siempre se prestan a un razonamiento explícitamente condicional, y mucho menos a contrastar el pensamiento general con el particular, una forma de exposición por lo común satisfactoria, aunque sin duda genere sus propios problemas metodológicos. Sin embargo, cuando menos, sí que centra la atención en el aspecto adecuado: en el modo en que las instituciones del derecho se trasladan de un lenguaje de la imaginación a otro de la decisión, formando por consiguiente un sentido determinado de la justicia.

Vistas así las cosas, la cuestión de la ley y el hecho deja de tener que ver con la forma en que los reunimos para hacerlo con la forma en que los distinguimos, y la concepción occidental de esta cuestión, que existen reglas que separan lo justo de lo injusto, un fenómeno llamado juicio, y métodos que distinguen lo real de lo irreal, un fenómeno llamado comprobación, aparece sólo como uno de los modos de llevar a cabo esa distinción. Si la adjudicación, en New Haven o en las Nuevas Hébridas, implica representar situaciones concretas en un lenguaje de consecuencias específicas que es al mismo tiempo un lenguaje de coherencia general, entonces preparar un caso ha de ser algo más que presentar pruebas en apoyo de un aspecto determinado. Ha de significar describir el curso particular de unos acontecimientos y de una concepción global de la vida de un modo tal que la credibilidad de uno refuerce la de la otra. Cualquier sistema legal que pretenda ser viable debe ingeniárselas para conectar la estructura «en caso de/entonces» de la existencia, en la medida en que es imaginada localmente, y el curso «ya que/por lo tanto» de la experiencia, en la medida en que es percibido localmente, de forma que no parezcan sino las versiones profunda y superficial de una misma cosa. El derecho puede no ser una omnipresencia cernida sobre el cielo, como Holmes insistió de forma tan vehemente, pero no es, como querría la retórica estrecha de miras del realismo legal, una colección de ingeniosas estrategias para evitar las disputas, promover intereses y resolver los casos problemáticos. Se asemejaría más a una *Anschauung* en el mercado.

Así: otros mercados, otras *Anschauungen*. Ese sentido concreto

de la justicia del que he hablado —y que denominaré, en la medida en que he sustituido los paisajes familiares por escenarios más exóticos, una sensibilidad legal— es, de este modo, el objeto primordial de interés para todos aquellos que pretenden analizar comparativamente los fundamentos culturales del derecho. Esas sensibilidades no sólo difieren en el grado de su determinación; también lo hacen en el poder que ejercen, con relación a otros modos de pensamiento y sentimiento, sobre los procesos de la vida social (cuando, y según nos relata la historia, enfrentadas a sendos controles de polución, Toyota contrató a mil ingenieros y Ford a mil abogados); o asimismo en sus estilos y contenidos particulares. Difieren, y de forma notoria, en los medios que emplean —los símbolos que despliegan, las historias que cuentan, las distinciones que esbozan, las visiones que proyectan— para representar acontecimientos de forma judiciable. Tal vez poseemos hechos y leyes en todas partes, pero tal vez su polarización no sea igualmente universal.

§

Otro tanto puede decirse de la sentencia, la figura característica de la retórica legal. Para articular el tono en un registro más antropológico durante algún tiempo, déjenme, imitando el famoso estilo «el viento entre las palmeras» de Malinowski, invitarles a acompañarme ahora a una aldea campesina encajonada entre las terrazas de las verdes faldas volcánicas de una pequeña isla inundada por el sol del Pacífico Sur, donde los mecanismos de algo que se asemeja en gran medida al derecho arrastraron a la locura a un nativo. La isla es Bali; podemos mantener el anonimato de la aldea, y al nativo (que, puesto que todo esto sucedió en 1958, puede haber muerto perfectamente) podemos llamarlo Regreg.

El problema de Regreg comenzó cuando su esposa se escapó con un hombre de otra aldea, o bien, según se quiera, cuando ambos se escaparon juntos: a ojos locales, el modelo de matrimonio por rapto simulado de Bali hace que esos acontecimientos sean más o menos indiferenciables, o en todo caso los hace poco merecedores de distinción. Furioso en buena lógica, Regreg exigió al consejo de la aldea, un grupo de aproximadamente unos 130 hombres que se reúnen una vez cada 35 días para tomar decisiones concernientes a los asuntos de la aldea, que emprendiese acciones destinadas a provocar su retorno. Aunque prácticamente todos los miembros del consejo simpatizaban con su delicada situación, le señalaron que, como

él ya sabía perfectamente, el matrimonio, el adulterio, el divorcio y todo ese tipo de cosas no eran competencia de la aldea. Eran asuntos que concernían a los grupos de parentesco, que en Bali suelen estar bien definidos, siendo celosos de sus prerrogativas. La cuestión quedaba fuera de su jurisdicción, y él estaba reclamando en el foro equivocado. (Las aldeas balinesas tienen reglas explícitas, inscritas y reinscritas, generación tras generación, en hojas de palmera, que definen en términos esencialmente religiosos, aunque no obstante bastante específicos, los derechos y obligaciones de varias corporaciones —consejos, grupos de parentesco, sociedades de irrigación, cofradías de templos, asociaciones voluntarias— que, de un modo un tanto federativo, éstas generan.)[11] A los miembros del consejo les habría gustado sinceramente haber hecho algo por él, pues reconocían que había sido ultrajado, aunque constitucionalmente, si puedo expresarme así, no podían hacer nada. Y como el grupo de parentesco de Regreg (más comprensivo aún, pues su esposa, al ser prima suya por parte de padre, pertenecía a éste) era un grupo pequeño, débil y de un estatus bastante bajo, ninguno de sus miembros podía hacer demasiado, excepto intentar consolarlo con banalidades del tipo «así es la vida», «lo pasado, pasado está» y «otros guijarros, incluso otras primas, hay en la variedad de la playa».

Sin embargo, por ese camino, Regreg no parecía hallar consuelo alguno. Cuando, siete u ocho meses más tarde, le llegó, en dicha aldea, la hora de asumir un cargo como uno de los cinco jefes del consejo, Regreg lo rechazó, y ahí empezaron realmente sus problemas. Uno se convierte en jefe, al menos en dicha aldea (no hay dos aldeas que hagan las cosas exactamente del mismo modo; si descubren esa similitud, una de ellas cambia alguna cosa), por rotación automática, y por un plazo de tres años; y cuando llega tu turno (en realidad, algo que sucede raramente; en este caso, Regreg no estaba bendecido por la fortuna), debes simplemente ponerte al servicio del consejo. Éste *sí* es un asunto que compete al consejo, inscrito por otra parte, junto con los desastres que son obra de los dioses, en las mencionadas hojas de palmera de manera concisa y detallada, prestando gran atención a su inobservancia; y por lo tanto, la negativa (por lo que cualquiera podía recordar, ésta era la primera ocasión en que se daba el caso) equivale a abjurar, no solamente de la aldea, sino de la propia raza humana. Pierdes la propiedad de tu hogar, puesto que se trata de una aldea formada por propietarios, y te conviertes en un vagabundo. Pierdes el derecho a entrar en los santuarios de las aldeas, y de este modo quedas aislado de todo contacto con los dioses. Pier-

des, por supuesto, todos los derechos políticos —el puesto en el consejo, la participación en acontecimientos políticos, el derecho a asistencia pública, el uso de la propiedad pública, asuntos todos ellos de gran importancia en la aldea—; pierdes tu rango, el lugar que has heredado en el orden jerárquico del respeto, un asunto de mayor importancia aún. Y más allá de ello, pierdes todo tu mundo social, pues nadie en la aldea puede hablarte, so pena de muerte. No se trata exactamente de un castigo capital. Pero para los balineses, que disponen del proverbio que reza «abandonar la comunidad del contrato (*adat*, un término soberano a cuyas ambigüedades prestaré una atención mayor más adelante), es acostarse y morir», es lo más cercano a ello.

No está claro el motivo por el cual Regreg se mostraba tan extrañamente reticente a la participación pública, pues el balinés obedece sus propias reglas hasta tal punto que un antropólogo, especialmente uno que haya llegado allí desde Java, por no decir desde los Estados Unidos, sólo puede sentir asombro personal y placer profesional. En todo caso, sus conciudadanos se hallaban totalmente desinteresados por la cuestión de cuáles podían ser sus motivaciones, y apenas podían formularlas para especular sobre ellas. («¿Quién sabe? Él quiere que su mujer vuelva.») Más bien, conscientes del desastre que se avecinaba, intentaron, a través de todos los medios que pudieron imaginar, disuadirle de ese proceder, e inducirle a asumir el maldito cargo. El consejo se reunió media docena de veces durante el curso de varios meses en sesión especial simplemente con tal fin —convencerle para que cambiase de opinión—. Los amigos pasaban todas las noches en vela, junto a él. Sus parientes le suplicaban, trataban de seducirle, incluso le amenazaban. Pero todo fue en vano. Finalmente, el consejo le expulsó (unánimemente; todas sus decisiones son unánimes), y su grupo de parentesco, tras un último y desesperado esfuerzo por convencerlo, hizo también lo propio, ya que, dada la preeminencia de las resoluciones del consejo en *esta* materia, si no hacían eso, todos sus miembros habrían compartido su suerte. Incluso su familia directa —padres, hermanos, hijos— hubo de abandonarle al fin. Aunque por supuesto, y supongo que con bastante razón, su opinión era que había sido él quien los había abandonado a ellos.

De cualquier forma, fue abandonado. Vagó a la deriva, sin hogar, por las calles y patios de la aldea como un fantasma, o más exactamente como un perro. (A los que los balineses, aún poseyendo un gran número de ellos —sarnosos, macilentos, bichos que ladran sin cesar, y que son pisoteados como desperdicios del camino—, desprecian con

una pasión casi patológica, nacida de la idea de que representan el fin demoníaco de la jerarquía entre dioses, hombres y animales.) Sin embargo, a pesar de que la gente tenía prohibido hablar con Regreg, le arrojaban de vez en cuando sobras para que comiese, y él buscaba lo restante entre las pilas de basura, cuando no era ahuyentado con piedras. Tras varios meses llevando esta vida, volviéndose más desgarbado cada día, Regreg llegó a ser prácticamente incoherente, incapaz ya de vociferar su caso a oídos sordos, tal vez incluso incapaz de recordar lo que había sido un día.

No obstante, llegados a este punto, sucedió un hecho inesperado, y en cierto modo impredecible. El rey tradicional de más alta categoría de Bali, que también era, bajo los acuerdos vigentes por aquel entonces, el jefe regional del nuevo gobierno republicano, llegó a la aldea para interceder en el caso de Regreg. Este hombre, que en el modelo estatal índico del sudeste de Asia tal y como se manifestaba en Bali (y que, hasta cierto punto, en parte alterado, en parte reforzado, todavía se manifiesta) estaba situado en esa jerarquía que mencioné de dioses, hombres y animales exactamente en el punto en el que su dimensión humana se transforma gradualmente en divina; o, como prefieren señalar los balineses, que consideran que la categoría progresa de arriba a abajo, la divina en humana.[12] Por lo tanto, él era un semi o un cuasi-dios (conocido como *Dewa Agung*, «Gran Dios»), tanto la figura más sagrada de la isla como, al menos en 1958, la más elevada política y socialmente hablando. La gente aún se postraba en su presencia, hablaba de él mediante frases hiperformales y le consideraba investido de un poder cósmico a la vez terrible y benigno. En los viejos días, un exilio local como el de Regreg habría concluido probablemente en su palacio, o en el de uno de sus señores, integrado como un subordinado importante, protegido y marginado —no exactamente esclavizado, pero tampoco exactamente libre.

Cuando esta encarnación de Siva, Vishnu y otros personajes celestiales llegó a la aldea —esto es, ante el consejo reunido en sesión especial para la ocasión—, se sentó en el suelo del pabellón del consejo, para simbolizar que en *este* contexto no era sino un visitante, aunque distinguido, y no un rey, y aún mucho menos un dios. Los miembros del consejo le escucharon con gran deferencia, con un gran derroche de cortesía tradicional, pero lo que éste tenía que decirles estaba lejos de resultar tradicional. Ésta era, les dijo, una nueva era. El país era independiente. Comprendía lo que sentían, pero realmente ya no podían exiliar a la gente, confiscar sus propiedades, denegar sus derechos políticos y religiosos, etc. Eso no era moderno, actual,

democrático; no era el estilo de Sukarno. Debían, en la atmósfera de la nueva Indonesia, y para demostrar al mundo que los balineses no estaban atrasados, recibir de nuevo a Regreg y castigarlo, si fuese necesario, mediante algún otro sistema. Cuando hubo concluido (fue un largo discurso), lenta, tangencialmente, e incluso aún con mayor deferencia, los miembros del consejo le mandaron a freír espárragos. Como él sabía perfectamente, los asuntos de la aldea eran competencia del consejo, y no suya, y sus poderes, aunque inimaginablemente grandes y magníficamente ejercidos, se extendían a otros ámbitos. En el caso de Regreg, la decisión del consejo estaba sostenida por la constitución de la aldea, y si ignorasen tal hecho, las maldiciones caerían sobre ellos, las ratas devorarían sus cultivos, la tierra temblaría, las montañas explotarían. Todo aquello que había dicho acerca de la nueva era era correcto, verdadero, noble, hermoso y moderno, y ellos se hallaban tan comprometidos con ésta como él lo estaba. (Eso era cierto: la aldea era inusualmente «progresista»; más de la mitad de los habitantes eran socialistas.) Sin embargo, vaya, no, Regreg no podía ser readmitido en la sociedad humana. Una vez se hubo reconocido nuevamente su estatus tradicional, una vez recuperada, o en todo caso tras intentar recuperar su moderna responsabilidad, el sirviente divino, rey y civil, dijo que la aldea prosperaría, dio las gracias por el té y se marchó entre cumplidos a la comida, por lo que la cuestión nunca volvió a plantearse. La última vez que vi a Regreg, éste se hallaba inmerso en una psicosis profunda, vagando por un mundo en gran parte alucinante, más allá de toda compasión, más allá de todo comentario.

Hay ciertamente un buen número de cosas que decir sobre este terrible pequeño episodio que puede recordar a los aficionados a las conferencias Storrs la descripción que Grant Gilmore hizo del infierno como un lugar donde no hay nada sino leyes, y donde los procedimientos judiciales establecidos se observan escrupulosamente; y de vez en cuando me remitiré a su obra a modo de piedra de toque para abordar asuntos de mayor envergadura.[13] Sin embargo, lo que tiene una relevancia inmediata es que en este caso disponemos de acontecimientos, reglas, políticas, costumbres, creencias, sentimientos, símbolos, procedimientos y hasta de una metafísica, reunido todo ello de un modo tan desconocido e ingenuo como para hacer que cualquier simple contraste entre el «es» y el «debe ser» parezca —¿cómo decirlo?— primitivo. Creo que nadie puede negar la presencia de una poderosa sensibilidad legal en este ejemplo: una sensibilidad con forma, personalidad, garra e, incluso sin la ayuda de escuelas de leyes, jurisconsultos, repeticiones de juicios, diarios o decisiones ya cono-

cidas, una conciencia firme, desarrollada, casi premeditada de sí. Ciertamente, Regreg (cuando todavía disponía de criterio) no pretendía negar esa evidencia.

En este caso, el acontecimiento y el juicio discurren parejos en, por adoptar una frase de Paul Hyams sobre las ordalías inglesas, una combinación simple que no estimula ni su investigación extensa en los detalles de que consta el hecho, ni tampoco un análisis sistemático de los principios legales.[14] Más bien, lo que parece atravesar todo el caso, si realmente puede considerarse un caso, al derivar como lo hace de la infidelidad y la obstinación a la monarquía y la locura, es una visión general de que las cosas de este mundo, y los seres humanos entre ellas, están dispuestas en categorías, ya sean éstas jerárquicas o coordenadas, pero todas bien definidas, y en las que los asuntos no categorizables alteran la estructura entera, por lo que deben corregirse o borrarse. No se trataba de que la esposa de Regreg le hubiera hecho esto o aquello, o que el propio Regreg le hubiera hecho esto o aquello a ella, ni tampoco si en aquel estado de ánimo se hallaba capacitado para asumir el cargo de jefe de la aldea. Nadie se interesó, ni hizo esfuerzo alguno por averiguarlo. La cuestión tampoco consistía en preguntarse si las reglas bajo las que Regreg fue juzgado eran repugnantes. Todas las personas con las que hablé reconocían que lo eran. Ni siquiera era si el consejo había actuado admirablemente. Todas las personas con las que hablé pensaban, en sus propios términos, que el rey tenía un punto a su favor, y que ellos eran súbditos un tanto retrasados. La cuestión, para exponerla de un modo poco balinés, aunque por supuesto quisiera o pudiera hacerlo, era cómo lograr que las representaciones estructurales del derecho «en caso de/entonces» y las representaciones directrices del derecho «ya que/por lo tanto» se tradujeran las unas a las otras. Cómo debemos, en razón de lo que creemos, actuar; qué, en razón de nuestros actos, debemos creer.

Un enfoque semejante de las cosas, que no es propio de un antropólogo legal o de un antropólogo del derecho, sino de un antropólogo cultural alejado por un momento de los mitos y árboles de parentesco para examinar algunas cuestiones que los abogados occidentales encontrarían cuando menos evocadoras de aquellas con las que tratan, no centra la atención ni en las reglas ni tampoco en los acontecimientos, sino en lo que Nelson Goodman ha llamado «versiones del mundo», y otros «formas de vida», «*epistemés*», «*Sinnzusammenhange*»* o «sistemas noéticos».[15] Nuestra mirada se fija en el significa-

* «Conexiones de sentido». En alemán, en el original. (T.)

do, en la forma en la que los balineses (o cualquiera) dan sentido a lo que hacen —prácticamente, moralmente, expresivamente... jurídicamente— al ajustarlo en marcos más amplios de significación, y cómo mantienen, o cómo lo intentan, esos amplios marcos en su lugar, al organizar lo que hacen en esos términos. La segregación de dominios de autoridad —del grupo de parentesco al consejo, del consejo al rey—; la definición de la culpa como una interrupción, no del orden político (la obstinación de Regreg no se consideraba una amenaza para éste), sino de la etiqueta política; y el remedio aplicado, el ostracismo radical de la personalidad social: todo apunta a una concepción poderosa, particular, y a nuestro parecer incluso peculiar de, por emplear otra de las citas compendiosas de Goodman, «el modo en que el mundo es».[16]

Solamente para dar comienzo a su descripción, el modo en que es el mundo balinés requeriría una monografía: una extravagancia de dioses, grupos, rangos, brujas, danzas, ritos, reyes, arroz, parentesco, éxtasis y artesanía, situados en un laberinto de cortesía, pues en Bali los modales gozan de una influencia que nos resulta incluso difícil de creer, y mucho más de apreciar. Sin embargo, sea como fuere, y trataré más tarde de hacer que todo esto parezca un poco menos extravagante, la contextualización cultural del incidente es un aspecto fundamental del análisis legal, allí, aquí o en cualquier parte, como asimismo lo es del análisis político, estético, histórico o sociológico. Si se localizan ciertas características generales en éste, es en ella donde deben descansar: en las formas en las que semejante contextualización se lleva a cabo cuando el objetivo es la adjudicación más que, por decirlo así, la explicación causal, la reflexión filosófica, la expresión emocional o el juicio moral. El hecho de que podamos —esto es, de que creamos poder— dar por sentadas tantas cosas de ese contexto en nuestra propia sociedad nos oculta una gran parte de lo que realmente constituye un proceso legal: se trata de reparar en el hecho de que nuestras visiones y veredictos se ratifican entre sí, además de que son, para adoptar un idioma menos informal, las esferas pura y práctica de una misma razón constitutiva.

§

Por consiguiente, es en este punto en el que la antropología, o al menos la clase de antropología por la que yo estoy interesado —género que intento, con irregular éxito, que la gente llegue a llamar «in-

terpretativo»—, se integra en el estudio del derecho, si es que finalmente lo hace. Confrontar nuestra propia versión de la mentalidad del miembro del consejo con otros tipos de conocimiento local no sólo haría que esa mentalidad fuese más consciente de formas de sensibilidad legal distintas, sino que además la haría más consciente de las cualidades exactas de la propia. Por supuesto, se trata del tipo de relativización por el que la antropología es célebre: los africanos se casan con los muertos, y en Australia comen gusanos. Sin embargo, es un tipo de antropología que no aboga por el nihilismo o el eclecticismo, ni se amolda a todo, ni tampoco es un tipo que se contente con indicar aún una vez más que la verdad se invierte al otro lado de los Pirineos. Es, más bien, una antropología que unifica los procesos de autoconocimiento, autopercepción y autocomprensión con los de conocimiento, percepción y comprensión del otro; que identifica, o casi, la explicación de «quiénes somos» con la de «entre quiénes nos hallamos». Y como tal, puede ayudar tanto a liberarnos de las representaciones engañosas de nuestro propio modo de hacer que las cosas sean judiciables (la disociación radical entre hecho y ley, por ejemplo) como introducir en nuestra conciencia reticente visiones discordantes sobre el modo de hacer eso (la de los balineses, por ejemplo) que, si bien no son menos dogmáticas que las nuestras, tampoco son menos lógicas.

El giro de la antropología, al menos en ciertas regiones, hacia una preocupación creciente por las estructuras de significado en cuyos términos viven hasta el fin de sus vidas los individuos y grupos de individuos, y más particularmente por los símbolos y sistemas de símbolos por medio de los cuales se forman, comunican, imponen, comparten, alteran o reproducen tales estructuras, ofrece tantas esperanzas para el análisis comparado del derecho como lo hace para el del mito, el ritual, la ideología, el arte o los sistemas de clasificación, los campos más contrastados de su aplicación.[17] «El hombre», como remarcó A.M. Hocart, «no fue creado ya dominado», y la constatación de que ha llegado a serlo, individual y colectivamente, al encerrarse a sí mismo en un cuerpo de formas significativas, «redes de significación que él mismo ha tejido», para reciclar una frase de mi propia cosecha, nos conduce a un enfoque de la adjudicación que la asimila, no a una especie de mecánica social, a una física del juicio, sino a una suerte de hermenéutica cultural, una semántica de la acción.[18] Lo que Frank O'Hara señaló respecto de la poesía, que hace tangibles los acontecimientos nebulosos de la vida restauran-

do sus detalles, también puede ser cierto, y llevado a cabo de manera no menos diversa, para el derecho.

Como sugerí con anterioridad, semejante rumbo se opone diametralmente —o cuando menos traza un ángulo obtuso al respecto de ella— a la que ha sido la corriente principal del análisis del derecho por parte de antropólogos y de aquellos que aspiran a ser sus compañeros de viaje entre las restantes ciencias sociales y en la carrera de leyes. La propuesta de Michael Barkun, que él mismo pretende extraer de M.G. Smith, de que lo que debemos hacer los comparatistas de sistemas legales es «extraer la estructura pura de sus componentes culturalmente específicos» me parece una suerte de alquimia perversa para convertir el oro en plomo.[19] La supuesta «declaración de fe» de P. H. Gulliver, formulada, según él mismo señala, por mi único predecesor antropológico en la tribuna Storrs, Max Gluckman, que dice estar interesado por «los procesos sociales que determinan en gran medida las consecuencias de un litigio», y no por «el análisis de los procesos de raciocinio por los que proceden las negociaciones», me parece, como corresponde a tales declaraciones, incoherente.[20] Y la concepción de Elizabeth Colson, derivada de Dios sabe dónde, de que todos los interesados por los sistemas simbólicos deben ese interés al hecho de que, procurando evitar el polvo y la sangre del conflicto social y ansiosos por agradar al poderoso, se retiran a dominios que se consideran impersonales, por encima del fragor de la batalla, para operar con su propia lógica, me parece una calumnia infundada.[21] De nuevo, me expreso de este modo no para rechazar lo que otros han hecho o están haciendo (aunque mantengo una posición crítica ante buena parte de ello), ni para dividir mi profesión en campos opuestos (lo que la propia disciplina ya hace bastante bien por sí misma). En realidad, lo hago para esbozar una trayectoria distinta. Quedaré cautivado por los componentes culturalmente específicos, estudiaré con atención los procesos de raciocinio, y caeré de bruces sobre los sistemas simbólicos. Todo eso no hace desaparecer al mundo; al contrario, lo expone a la vista.

Ahora bien, en realidad, expone *los* mundos a la vista. En un ámbito demasiado breve como para resultar persuasivo y demasiado amplio como para poder eludir completamente la tarea de tener que decir algo, trataré de delinear tres variedades notablemente distintas de sensibilidad legal —la islámica, la índica y la del derecho consuetudinario que se podía localizar en toda la parte «malaya» de la Malayo-Polinesia—, para conectarlas con las concepciones generales de la realidad que ciertamente se encarnan en su interior. Y realiza-

ré ese propósito mediante el desciframiento de tres términos, es decir, tres conceptos fundamentales (o así me lo parecen) de esas concepciones: *ḥaqq*, que significa «verdad» y muchas otras cosas para la variedad islámica; *dharma*, que significa «deber» y muchas otras cosas para la índica; y *adat*, que significa «costumbre» y muchas otras cosas para la malasia.

Son precisamente esas «muchas otras cosas» las que me absorberán. Mi propósito es evocar actitudes, y no analizar minuciosamente códigos; esbozar, al menos, una parte de los idiomas «en caso de/entonces» dentro de los que se disponen los idiomas «ya que/por lo tanto» en cada uno de esos casos particulares (aún más particulares en la medida en que contaré con mi propio trabajo marroquí e indonesio para estructurarlos) y obtener con ello un cierto sentido de lo que la cuestión hecho-ley supone para aquéllos que contraste con lo que supone para nosotros.

Tras esa modesta tarea, expuesta en el curso de las aproximadamente cuarenta páginas siguientes, quedará sólo la cuestión menor de averiguar el modo en que se relacionan, se han relacionado durante mucho tiempo, y se relacionarán entre sí esas diferentes visiones legales, ahora que todos nos hallamos cada vez más implicados en los asuntos de los demás; la forma en la que pueden concordar, o bien malograrse, el conocimiento local y la iniciativa cosmopolita en el desorden mundial emergente. Sin dejarme desalentar por la modestia o el sentido común, volveré a ello más adelante, en la tercera parte de este ensayo, supongo que para argumentar que se trata de una conjetura más, pero señalando que las conjeturas antropológicas son cuando menos dignas de atención jurídica.

II

§

Señalé en la primera parte de este ensayo que el «derecho», aquí, allá o en cualquier otro lugar, forma parte de una manera característica de imaginar lo real. Quisiera ahora presentar algunas pruebas de que esto es así —sólo pruebas, esquemáticas, apremiantes y, en la medida en que no hablo desde un estrado sino desde un podio, apenas concluyentes, presentadas incluso con escasa sistematización, aunque a pesar de todo espero que resulten instructivas—. No deseo demostrar nada, cualquiera que sea el significado de «demostración»

para una empresa tan enigmática, sino más bien evocar: a saber, otras formas de vida jurídica. Y por ello, y aun exponiéndome a que eso parezca sencillamente excesivo, lo que necesitamos, o en todo caso lo mejor que podemos esperar, no son proposiciones exactas establecidas con exactitud. Lo que necesitamos, o lo mejor que podemos esperar, es lo que Nelson Goodman, cuyas actitudes ante estas materias se parecen mucho a las mías, apunta para ese moderno parangón de la verdad desnuda que es el derecho científico: lo que necesitamos es «la mentira más dócil y reveladora».[22]

Si se examina el derecho en este sentido, como una concepción del modo en que son las cosas, como, digamos, la ciencia o la religión, la ideología o el arte —en este caso, junto con una serie de actitudes prácticas destinadas al manejo de la controversia que una concepción semejante parece acarrear para aquellos que se aferran a ella—, entonces el problema del hecho/ley se vislumbra desde otra óptica. La dialéctica que parecía existir entre el hecho en bruto y el juicio meditado, entre lo que es y lo que debería ser, pasa a situarse, como señalé anteriormente, entre un lenguaje, por vago y desintegrado que sea, de coherencia general y otro, por oportunista y poco metódico que sea, de consecuencias específicas. Sobre estos «lenguajes» (que es lo mismo que decir sistemas simbólicos) y sobre una dialéctica semejante quiero ahora tratar de decir alguna cosa, a la vez lo bastante empírica como para resultar creíble y lo bastante analítica como para resultar interesante.

Y como dije anteriormente, quiero hacerlo por medio de una ruta en cierto modo heterodoxa que pasa por el desciframiento de esos famosos tres términos, donde cada uno de ellos proviene de un mundo moral distinto y se vincula a una sensibilidad legal diferente: el islámico, el hindú y el que, a falta de una designación mejor, llamaré malasio, entendiendo con él no únicamente el país de Malasia, sino las civilizaciones austronesias del sudeste de Asia. Como indica la invocación a estas imágenes culturales generalizadas, la ruta no sólo es heterodoxa, sino que además está llena de trampas de una índole en la que a cierto tipo de antropología —ese tipo que se encuentra entre los cartesianos franceses y los lockeanos ingleses— le gusta particularmente caer. Proponerse, además, comunicar alguna cosa del carácter de estas mega-entidades mediante el examen de algunos conceptos simples (aunque no obstante sugerentes), nos conduciría con seguridad al desastre. Y tal vez nos conduzca a él. Ahora bien, si se toman ciertas precauciones y se observan ciertas restricciones, todavía puede evitarse lo peor, esto es, el mero estereotipo.

La primera precaución que debe tomarse es confesar que los tres términos que emplearé —*ḥaqq*, un término árabe que tiene algo que ver con lo que llamaríamos, sin mayores precisiones, «realidad» o tal vez «verdad» o «validez»; *dharma*, un término en todo caso de origen sánscrito, aunque hoy día se encuentra en muchas lenguas desde el urdu hasta el thai, y que se centra, en un estilo linga y loto, en torno a las nociones de «deber», «obligación», «mérito», etc.; y *adat*, también originalmente árabe, pero apropiado por las lenguas malasias para significar algo a medio camino entre «consenso social» y «estilo moral»— no son los tres únicos que podía haber empleado; tampoco son los mejores. *Šarī'a* («camino», «vía») y *fiqh* («conocimiento», «comprensión») son ciertamente puntos de partida más comunes para las reflexiones sobre la propensión característica del derecho islámico. *Āgama* («precepto», «doctrina») o *śāstra* («tratado», «canon») pueden conducir más fácilmente a las concepciones índicas de lo legal. Y *patut* («correcto», «conveniente») o *pantas* («adecuado», «oportuno») comportarían ciertas ventajas para el caso del sudeste de Asia, cuando menos por tratarse de términos de origen más netamente indígena que el anterior, apropiado de forma tangencial y desarrollado *a posteriori*. En cada caso, lo que se necesita realmente es un ciclo de términos que definan, no los conceptos característicos, sino una estructura de ideas —significados múltiples, implicados múltiplemente en niveles múltiples—. Pero eso, obviamente, no es posible aquí. Debemos tratar con conceptos parciales.

Asimismo, en estas materias debemos enfrentarnos a una simplificación radical tanto de las dimensiones históricas como de las regionales. El «Islam», «el universo índico» y, *sensu lato*, «Malasia», son, como de hecho se ha dedicado a demostrar la mayor parte de mi trabajo, entidades en bloque en modo alguno homogéneas o invariables en el tiempo, en el espacio y en la población.[23] Concretizarlas como tales ha sido, en efecto, la principal estratagema por medio de la cual «Occidente», por añadir otra no-entidad más a la colección, ha podido evitar comprender a las anteriores o incluso tener que observarlas con cierta claridad. Esto puede (o no) haber tenido su utilidad en el pasado, cuando estábamos a la vez absortos y entusiasmados con la tarea de adaptar a los otros a nuestra concepción del modo en que la vida debería vivirse. Sin embargo, en la actualidad, es muy poco lo que ha subsistido de esa aspiración, pues, como argumentaré con cierta atención en la sección final de este ensayo, nos hemos de enfrentar a una definición de nosotros mismos que no puede consistir en distanciarnos de los otros como si de antípodas

se tratase, ni tampoco en atraerlos a nuestro lado como si fuesen facsímiles, sino más bien en situarnos entre ellos.

Con todo, en la medida en que mi objetivo consiste en plantear un marco comparativo en torno a algunas de nuestras ideas sobre lo que ha de ser la justicia, y no presentar a «Oriente en pocas palabras», la necesidad de pasar por alto la variación interna y la dinámica histórica es tal vez menos perjudicial de lo que de otro modo podría ser; puede servir incluso para fijar los problemas a través de detalles borrosos. Y en cualquier caso, podemos tomar la precaución adicional de tener presente que, cuando hablo del «Islam», o del «universo índico», o de «Malasia», estoy pensando en realidad en uno u otro de esos casos bastante marginales observados recientemente sobre los que me he puesto a trabajar, como antropólogo, en un momento histórico determinado: Marruecos, en el extremo occidental del mundo islámico, lejos de las llamadas a la oración de la Meca; Bali, una isla pequeña, aislada y extremadamente curiosa, situada en la periferia hindu-budista, en las extensiones orientales del archipiélago indonesio; y Java, una suerte de antología de los mejores imperialismos del mundo, donde una base cultural «malasia» ha quedado sucesivamente enterrada bajo la impronta de cada una de las principales civilizaciones —sudasiática, medio-oriental, china, europea—, para introducirse en el tráfico asiático durante los últimos mil quinientos años.

Finalmente, y tras haber tratado de disculparme (de todas formas, nunca se saca nada bueno con ello), debo subrayar que no me dedico a una empresa deductiva en la que toda una estructura de pensamiento y de prácticas se conciba como si proviniese, de acuerdo con una u otra lógica implícita, de unas pocas ideas generales, llamadas en ocasiones postulados, sino a una empresa hermenéutica —en la que tales ideas se emplean más o menos como una vía práctica para la comprensión de las instituciones sociales y las formulaciones culturales que las rodean y les dan sentido—.[24] Son nociones orientativas, y no fundacionales. Su valor no reside en la presunción de un sistema altamente integrado de comportamientos y creencias. (No existe nada semejante a eso, ni siquiera en una pequeña isla tan hermética como Bali.) Reside en el hecho de que, al ser ideas de cierta profundidad local, pueden encaminarnos hacia algunas de las características definitorias, por variadas y desordenas que éstas sean, de lo que precisamente queremos comprender: un sentido diferente del derecho.

§

Nuestros tres términos, para exponer todo esto de un modo ciertamente distinto, son más comparables a la noción occidental de «derecho» (*Recht, droit*) que a la de «ley» (*Gesetz, loi*). Es decir, se centran menos en torno a cierto tipo de concepción de «regla», «regulación», «mandato» o «decreto», que en torno a otra, aún más nebulosa, que se refiere a una relación interna, original e inquebrantable entre lo «exacto», lo «apropiado», lo «conveniente» o lo «adecuado» y lo «real», lo «auténtico», lo «genuino» o lo «verdadero»: entre el «correcto» del «comportamiento correcto» y el «correcto» del «conocimiento correcto». Y esa precisión resulta más exacta en el *ḥaqq* que en ninguno de los casos restantes.

Se trata de una palabra de origen árabe, un término de la jurisprudencia islámica que al menos genéricamente se corresponde con la idea de «reglas y normas», a saber, *ḥukm*, de una raíz que tiene que ver con el hecho de emitir un veredicto, dictar una sentencia, imponer una pena, una limitación, o bien promulgar una orden, y es de esa raíz de la que derivan los términos más usuales para juez, tribunal, legalidad y juicio. No obstante, *ḥaqq* significa, pese a todo, algo más: se trata de una concepción que vincula una teoría del deber como cuerpo de afirmaciones absolutas, como manifestaciones del hecho en bruto, con una visión de la realidad como algo que es en su esencia imperativo, una estructura no de objetos, sino de voluntades. Lo moral y lo ontológico intercambian sus posiciones, al menos desde nuestro punto de vista. Es lo moral, donde nosotros situamos el «deber ser», lo que pertenece al ámbito de las descripciones, mientras lo ontológico, para nosotros la morada del «es», pertenece al de las exigencias.

Quiero emplear el concepto de *ḥaqq* para arrojar alguna luz sobre esta representación de lo realmente real como una cuestión de imperativos que han de ser respondidos, un mundo de voluntades que se enfrentan a otras voluntades y donde la voluntad de Alá se enfrenta a todas ellas, y no, por así decirlo, como una cuestión de formas que han de contemplarse, cosas que han de percibirse, o *noumena* que han de postularse; aunque es cierto, puesto que esta concepción es común a la sensibilidad legal que estamos investigando, que cualquier consideración sistemática de los términos jurídicos en el mundo islámico podría, o eso creo, conducir rápidamente a ella.[25] Aquí, lo «real» es un real profundamente moralizado, activo, exigente, y no un «ser» neutral y metafísico, presentado sencillamente

como si aguardase a la observación y la reflexión; un «real» de profetas, y no de filósofos. Y eso nos conduce, como al fin y al cabo lo hace casi cualquier otra cosa de una forma u otra en esta impetuosa región del mundo, a la religión.

Ḥaqq, como *al-Ḥaqq*, es de hecho uno de los nombres de Dios, así como, junto con cosas tales como «palabra», «poder», «vitalidad» y «voluntad», uno de sus atributos eternos. Como tal, representa, incluso para los musulmanes iletrados, para quienes estas nociones quedan soterradas bajo la ética familiar, las prácticas estereotipadas, las citas coránicas, los sermones de las escuelas coránicas y la sabiduría proverbial, el modo en que las cosas son generalmente. Como el islamista W. C. Smith ha señalado: «*Ḥaqq* se refiere a lo que es real en y por sí mismo». Se trata, por excelencia, de un término de Dios. *Huwa al-Ḥaqq*: Él es la Realidad como tal. Aunque, asimismo, toda cosa genuina es *ḥaqq*. En primer lugar, significa realidad, y Dios sólo para aquellos [es decir, los musulmanes] que [pasan a] equipararlo con la realidad. [Significa] verdad en el sentido de lo real, con o sin la R mayúscula».[26] La escritura árabe, en realidad, no emplea mayúsculas. Pero la relación entre el sentido de la R mayúscula (o, con mayor precisión, *ḥa'*) y el de la minúscula es el *quid* de la cuestión: de nuevo, la conexión entre un sentido global del modo en que las cosas se vinculan entre sí, las necesidades «en caso de/entonces» de la coherencia *Anschauung*, y los juicios particulares de las ocasiones concretas, las determinaciones «ya que/por lo tanto» de la vida práctica.

Esta conexión se produce (en todo caso semánticamente —no estoy discutiendo sobre sus causas, que son tan vastas como la historia y la sociedad del Oriente Medio—) en virtud de la palabra misma. Pues al mismo tiempo que significa «existencia», «verdad», «realidad», «hecho», «Dios», etcétera, *ḥaqq*, en su forma árabe, o en las variaciones morfofonémicas de ésta, significa tanto un «derecho», o un «deber», o una «demanda», o una «obligación», como «recto», «válido», «justo», o «conveniente». «El *ḥaqq* es tuyo» (*'andek*) significa (de nuevo, sigo la costumbre marroquí) «tienes razón», «la razón está de tu parte». «El *ḥaqq* está en ti» (*fīk*) significa «estás equivocado», «eres desleal, injusto», aparentemente en el sentido de que conoces la verdad pero no la admites. «El *ḥaqq* está sobre ti» (*'alīk*) significa «es tu deber, tu responsabilidad», «debes», «estas obligado a». «El *ḥaqq* está contigo» (*minek*) significa «tienes derecho a ello», «es tu derecho». Y en varias formas y frases, denota un beneficiario; un participante en un trato comercial; un «derecho de propiedad» legí-

timo que se comparte en algo, ya sea un beneficio, un conjunto de bienes, una parte de inmuebles, una herencia o un cargo. Se emplea para designar un deber contractual o, por derivación, incluso para referirse al documento de un contrato como tal; para una responsabilidad general de algún tipo; para una multa, para una indemnización. Y su plural determinado, *al-ḥuqūq*, significa derecho o jurisprudencia. Un *ḥuqūqī*, la forma atributiva, y por ello supongo que más literal, y que significa «(alguien) enclavado en lo real, apegado a éste», es un abogado o un jurista.

De este modo, la concepción de una identidad entre lo correcto y lo real es constante en cada uno de los niveles de aplicación del término: en lo religioso (donde se emplea no sólo para designar a Dios, sino también para el Corán, en el que se manifiesta la voluntad de éste, para el día del juicio, para el paraíso, para el infierno, para el estado al que se llega tras alcanzar la gnosis mística); en el metafísico (donde significa no sólo la factualidad misma, sino la esencia, la naturaleza verdadera, «el núcleo inteligible de un objeto existente»); en el moral, en las frases escuchadas cada día en el Marruecos que yo conozco, frases que precisamente he citado con anterioridad; y en el jurídico, donde llega a ser una exigencia que ha de cumplirse, un título válido, un derecho obtenido, así como la justicia y la ley mismas.[27] Y esta identidad entre lo correcto y lo real no se transmite a la sensibilidad legal islámica de forma abstracta, a modo de un tono y un ánimo, sino concretamente, a modo de una deliberación y un procedimiento. La adjudicación musulmana no consiste en vincular una situación empírica a un principio jurídico; ambos vienen ya unidos. Determinar la primera conlleva determinar el segundo. Los hechos son normativos: a éstos les resulta tan imposible apartarse del bien como lo es el mentir para Dios.

Por supuesto, los hombres pueden mentir y, especialmente en presencia de los jueces, lo hacen con cierta frecuencia; y es aquí donde se presenta el problema. El nivel «ya que/por lo tanto» de las cosas es (al menos en teoría) tan difícil de determinar como resulta en cambio claro e ineludible el nivel «en caso de/entonces». Se considera que el Corán, en su afirmación de lo que Alá haría o dejaría de hacer, y en la medida en que recoge las palabras eternamente existentes de Dios —la textualización de la divinidad, como lo llamó brillantemente H.A. Wolfson, en polémico contraste con las doctrinas de la encarnación de la cristología—, es cristalino y completo, en especial para aquellos que consideran que Él es efectivamente *al-Ḥaqq*.[28] Por supuesto, se han producido numerosos comentarios

y discusiones, se han formado escuelas, disidencias secretas, etcétera. Pero la noción de la certeza y comprehensión de la ley en la medida en que ésta se halla encuadernada (otra de las frases felices de Wolfson) en el Corán reduce poderosamente, si no borra completamente, cualquier sentido ambiguo, quijotesco o irrebatible que puedan tener en y por sí mismas las cuestiones sobre lo que es correcto y lo que no lo es. El análisis jurídico, a pesar de ser una actividad intelectualmente compleja y ardua, y muy a menudo políticamente arriesgada, se concibe como una forma de exponer públicamente ciertas versiones de las verdades de la voluntad divina —describir la casa sagrada de Dios cuando no está a la vista, como lo hizo Shafi'i, tal vez el más grande de los juristas clásicos—, y no como un modo de mantener el equilibrio entre valores contradictorios. Donde se introduce el equilibrio de valores es en la rememoración del suceso y de la situación. Y es eso lo que nos conduce a la que en mi opinión constituye la característica más acusada de la administración de justicia islámica: el enorme interés por lo que podría llamarse la «testificación normativa».

Como es bien sabido, al menos por aquellos cuya tarea consiste en saber tales cosas, se considera que toda prueba que se presenta ante un tribunal islámico —es decir, un tribunal regido por la *šarī'a* y presidido por un *qāḍī*— es oral, incluso si ésta implica documentos escritos u objetos materiales. Únicamente cuenta el testimonio hablado —*šahāda*, «testificación», de la raíz «ver con los propios ojos de uno»—, y aquellos materiales escritos que puedan estar implicados no se consideran pruebas legales en sí mismas, sino simplemente inscripciones (normalmente bastante sospechosas) de lo que alguien dijo a algún otro en presencia de testigos dignos de crédito moral.[29] Este rechazo de la validez legal del hecho escrito como tal data de las épocas más tempranas del Islam, y en las fases normativas, las pruebas escritas fueron a menudo rechazadas en su conjunto, por constituir lo que llamaríamos pruebas circunstanciales o materiales. Como ha escrito Jeanette Wakin, «se entendía que la palabra personal de un musulmán honrado era más plausible que un trozo abstracto de papel o una pieza de información sometida a dudas y falsificaciones».[30] Hoy día, cuando se aceptan, aunque a regañadientes, las pruebas escritas, todavía subsiste el razonamiento de que su valor depende en gran medida del carácter moral del individuo o individuos que, implicados personalmente en su creación, les confieren su autenticidad. Parafraseando a Lawrence Rosen al respecto de la práctica jurídica contemporánea en Marruecos, no es el documento

el que hace al hombre creíble; es el hombre (o, en ciertas situaciones, la mujer) el que otorga credibilidad al documento.[31]

Por consiguiente, el desarrollo de las instituciones de testificación ha sido tan complejo como rudimentario ha sido el de las instituciones de abogacía. No se ha producido una demanda de individuos expertos lo suficientemente independientes como para contar detalles empíricos que un juez árbitro pueda ponderar en escalas legales, sino de individuos perspicaces lo suficientemente pertrechados de principios como para producir juicios rectos que un juez exégeta pueda proyectar en retórica coránica. Y esta búsqueda ha seguido una gran variedad de direcciones y ha tenido una variedad aún mayor de formas. La atención que nuestra tradición concede, con desiguales éxitos, a la confirmación y reconfirmación de la equidad de sus leyes, es concedida por la islámica, sin duda en esta línea, a la confirmación y reconfirmación, no mucho más eficaz, de la acreditación de sus hechos.

En la época clásica, esta obsesión (y la palabra no es demasiado fuerte) por la credibilidad moral del testimonio oral dio lugar a la institución de testimonios acreditados, hombres (o, de nuevo en casos especiales o con limitaciones especiales, mujeres) que se consideraban «honrados», «francos», «honorables», «decentes» y «morales» (*'ādil*), al tiempo que, por supuesto, gozaban de una prominencia local y de un presunto conocimiento de los vericuetos de los asuntos locales. Elegidos a menudo por el *qāḍī* y siempre por medio de un procedimiento fijo de evaluación y certificación formal, testificaban a partir de entonces, una y otra vez, en todos los casos, apareciendo ante el tribunal como individuos «de cuyo testimonio», como apunta Wakin, «...no podía dudarse» —al menos no legalmente.[32]

El número de tales testimonios oficiales y permanentes no sólo podía resultar muy grande (se aproximaba a los ochocientos en el Bagdad del siglo X), sino que la elección y validación de éstos, una de las principales responsabilidades del *qāḍī* (cada uno de los cuales nombraba a los suyos, destituyendo así a los de su predecesor), podía ser extremadamente compleja, complicándose hasta tal punto que creaba, práctica a nuestros ojos extraña, un cuerpo similar de testimonios secundarios —*šahāda 'alā šahāda*, «testimonios de testimonios»—[33]. Estos testimonios secundarios, meta-testimonios, aseveraban la probidad de los testimonios primarios (dos de ellos por cada uno de los primarios), particularmente cuando este último había muerto o se había trasladado tras haber pronunciado su testimonio original, o cuando por alguna otra razón era incapaz de pre-

sentarse personalmente ante el tribunal, pero también cuando el *qāḍī* mantenía todavía ciertas reservas por lo que se refiere a su perfección moral. (Tal vez, como señala Joseph Schacht, cuando se le había visto jugando al backgammon o entrando en un baño público sin taparrabos. Se cuenta que un cierto *qāḍī* medieval salió disfrazado de noche por las calles de la ciudad para investigar el comportamiento de sus testimonios.)[34] La ansiedad del *qāḍī* con respecto a dicha probidad era tan comprensible como insoslayable: si aceptaba la palabra de un testimonio falso, su juicio basado en ésta era legalmente válido y judicialmente irreversible, por lo que moralmente recaía sobre sus hombros.[35] Allí donde lo normativo y lo real se hallan ontológicamente unidos —*Ḥaqq* con la mayúscula *Ḥa'*— y el testimonio oral (o el registro del testimonio oral) es virtualmente la única vía mediante la que se representa jurídicamente todo aquello que ocurre en el mundo —*ḥaqq* en minúsculas—, el perjurio es una especial fatalidad. Cabe señalar, además, que en el derecho islámico, el perjurio no constituye ni tan siquiera un crimen punible por la sanción humana. Como la violación del ayuno, la negligencia en la oración o la atribución de compañeros divinos a Dios, constituye un sacrilegio, punible con la condena eterna.[36]

Actualmente, la institución específica de una comunidad de maestros oficiales de verdad es poco frecuente, por no decir inexistente, incluso en los tribunales de aplicación de la *šarī'a*; y por supuesto, gran parte de la vida legal en el mundo islámico ha sido ya desde hace tiempo administrada por tribunales civiles presididos por magistrados más o menos seculares que aplicaban un derecho más o menos positivo de acuerdo con procedimientos más o menos «modernos», dejando a cargo de los *qāḍī* poco más que los asuntos familiares y hereditarios.[37] Sin embargo, del mismo modo que la inmensa mayoría de las cosas que, en nuestra ignorancia, acostumbrábamos a hacer y que ahora, en nuestra sabiduría, lo hacemos sólo de forma algo diferente —la distinción, próxima a desaparecer, entre *equidad* y *common law*,* la distinción metamorfoseada entre la acusación pre-

* Distinción propia del derecho anglosajón. «Desde el punto de vista del derecho comparado, la *equity* (equidad) es el segundo componente del sistema inglés. El primero, el *common law*, constituía el derecho aplicado por las cortes reales. Poco a poco el *common law* se fue tornando demasiado formalista y poco pragmático. A medidados del s. XIV comenzó a difundirse la práctica de apelar al rey. Éste pasaba el caso a su canciller, quien fallaba no según estrictas normas legales, sino con equidad. De ahí que esta jurisdicción paralela se llamase *equity*.

Con el correr del tiempo, la *equity* fue adquiriendo importancia y transformán-

sentada por el jurado y el propio pleito o las instituciones culturalmente sublimadas de sufrimiento, lucha, estimación y defensa del tipo de acción—* obsesionan nuestro sentido de lo que debe ser un juicio adecuado, así la noción de un testimonio considerado virtuoso que explique la verdad moral a un jurista inflexible obsesiona la conciencia legal del musulmán, por desmitificada que pueda estar su conciencia. Más concretamente, el aumento gradual del interés por la problemática de las pruebas que en nuestro caso condujo a la creación de juristas ha conducido, en el de los musulmanes, a la creación de notarios.

Aunque en la actualidad reciben un nombramiento como funcionarios profesionales del tribunal a tiempo completo, y aunque se les instruye en las formas prácticas del derecho, esos notarios, llamados nuevamente *šuhūd 'udūl*, testimonios «justos» u «honrados», han llegado a ser en tiempos más recientes tan fundamentales para el funcionamiento del tribunal del *qāḍī* como el *qāḍī* mismo.[38] Además, en la medida en que intervienen en el proceso por el que los conflictos sociales adquieren una representación judiciable, en tanto llegan incluso a poder decidir, de forma bastante mecánica en muchos casos, sobre las reglas establecidas, son tal vez aún más importantes. En un sentido que no es meramente metafórico, los notarios crean las pruebas, o en todo caso las pruebas legales, y de este modo, en concordancia con lo que ya he mencionado sobre el estatuto normativo del hecho, y por lo tanto de la testificación, conforman además la mejor parte del juicio. La realidad entendida como una estructura de imperativos divinos —el *Ḥaqq* de la voluntad de Dios— puede estar en manos del *qāḍī*. Pero la realidad entendida como flujo de

---

dose en una jurisdicción rival a la de las cortes reales. Finalmente, la *Judicature Act* de 1873 consolidó ambas jurisdicciones. El mérito de la *equity* radica en haber introducido flexibilidad en el sistema inglés, en un momento en que se hallaba paralizado por un excesivo formalismo. Si bien *equity* y el *common law* son ahora una jurisdicción unificada, tal división es aún seguida en cuestiones como la especialización profesional de los abogados y la forma de exponer el derecho en obras doctrinarias» (*West's Law and Commercial Dictionary in Five Languages*, vol. 1, St. Paul, Minnesota, West Publishing Company, 1985; pág. 547). (T.)

* Los tipos de acción se empleaban en el *common law* para dar expresión a las teorías de la responsabilidad. Se consideraba que existían básicamente once; con el advenimiento de los códigos civiles, se considera que sólo hay un tipo de acción: la acción civil (*West's Law and Commercial Dictionary in Five Languages*; págs. 660-661). (T.)

existencia moral —el *ḥaqq* en ti, sobre ti y tuyo— se halla en una parte significativa en las de los notarios.

Pero no sólo en las de éstos. Los verdaderos notarios, vinculados a los tribunales de *qāḍī*, no son sino un caso típico de aproximación a la investigación judicial hoy día extendida como una vasta red de información a virtualmente todos los dominios del mundo legal. Como la propia *šarīʿa*, la jurisdicción de los notarios se halla en la actualidad confinada en gran parte a cuestiones de matrimonio y de herencias en muchas zonas del mundo islámico, y su capacidad para presentar querellas ante las pruebas se ejerce principalmente en referencia a contratos matrimoniales, acuerdos de divorcio, querellas sucesorias y escrituras.[39] Junto a ellos, hay en la actualidad un ejército similar de testigos normativos oficiales o cuasi-oficiales: personas cuyo testimonio, aunque en modo alguno esté libre de toda duda —al fin y la cabo, éstos son tiempos de tribulaciones—, lleva implícito, como el del *šahīd* clásico, y a diferencia del de los litigantes o defensores comunes, el peso específico de su estatura moral y religiosa.

Los tribunales seculares se hallan literalmente acosados por esos productores certificados de verdad —el término árabe general para designarlos es usualmente *ʿarīf*, de «conocer», «estar al corriente de», «reconocer», «descubrir»; la traducción usual en español es «experto» (*expert*). En Marruecos, por ejemplo, existe la figura del *amīn* (de la raíz empleada para designar algo «exacto», «fidedigno», «digno de confianza») en cada oficio o actividad comercial, y también en ciertas profesiones, y constituye la autoridad de hecho para los contenciosos relativos a esa actividad; existe asimismo el *jāri*, que es el mismo cargo para cuestiones de irrigación; y finalmente, el *muqqadem*, para los conflictos propios del barrio. En cada caso, los litigantes presentan su problema primeramente ante ese experto, y si no aceptan su mediación —lo que ocurre con frecuencia—, su palabra se emplea como testigo principal en el tribunal, siendo en la mayoría de las ocasiones el único a quien el juez concede una notoria credibilidad. Existe el *mezwār*, que actúa en el mismo sentido para los grupos particulares de estatus religioso; el *ṭāleb*, «estudiante de religión», o el *šūrfa*, «descendiente del Profeta», que puede ser requerido para un amplio abanico de cuestiones morales; y existe el hombre santo rural, *siyyid* o *murābit*, que posee similares capacidades para el caso de la gente del campo. Y, lo más importante de todo, existe un cuerpo de reporteros-investigadores a tiempo completo llamados *ḵebīr* (de «conocer por experiencia», «estar al corriente de» —el término árabe para «noticia» es *ḵbar*)—, algunos de los cuales son «expertos»

en materias agrícolas, otros en las de construcción, y otras (mujeres) en averiguar quién ha quedado embarazada por quién y quién ha abusado sexualmente de quién, que son enviados, especialmente en los casos que se prestan a discusión, por los jueces de los tribunales seculares para visitar la escena, entrevistar a los afectados y presentarse después para informar sobre lo que los hechos —sin preocuparse por lo que digan los litigantes— «son realmente».

No es posible investigar aquí el funcionamiento de estas instituciones, ni tampoco los problemas que esta expansión de la testificación ha traído consigo —aunque, en mi opinión, sólo un conocimiento de tales cuestiones es la clave para una comprensión auténtica de las sensibilidades legales en al menos una buena parte del mundo musulmán contemporáneo, donde la «explosión del hecho» y las ansiedades que induce, y de las que hablé anteriormente, apenas si son conocidas—. El punto esencial es que las energías que, en la tradición occidental, se han dedicado a distinguir la ley del hecho, y a desarrollar procedimientos que impidan que se contaminen entre sí se han dedicado, en la islámica, a conectarlos, y a desarrollar procedimientos para profundizar en la conexión. La testificación normativa es fundamental en la administración de justicia del mundo musulmán, ya que representa, en la medida en que puede hacerlo, el aquí y allá de la circunstancia particular, *ḥaqq* con *ḥa'* minúscula, en los términos establecidos de la verdad general, *Ḥaqq* con *Ḥa'* mayúscula.

§

Cuando retornamos al derecho hindú y a su idea motriz, *dharma*, los problemas inherentes al hecho de intentar resumir toda una sensibilidad en un lexema se tornan aún más incómodos.[40] Gracias a su total adaptación a las circunstancias locales, a su desigual impacto y a su diferenciación en escuelas y tradiciones, el derecho islámico clásico fue, paradójicamente, una fuerza homogeneizadora, creando una *oikumenē* legal de tal forma que, por ejemplo en el siglo XIV, un juez como Ibn Battuta pudiera viajar, de *qāḍī* a *qāḍī*, desde Marruecos hasta Malaya, y retornar luego sin haberse sentido en ambientes verdaderamente extraños. El clima y la raza diferían, y con ellos las costumbres; pero la *šarī'a* era la *šarī'a*, tanto en Samarkanda como en Tombuctú, al menos en los hogares de los legistas.

Sin embargo, el derecho índico no se extendía de ese modo. Singularizaba aquello que encontraba a su paso en el mismo acto de uni-

versalizarlo. Su dominio era granular, escindido en una horda de manifestaciones hiper-particulares, hiper-concretas, de una forma hiper-general, hiper-abstracta; un mundo de avatares.* No sólo se hallaba dividido en sus orígenes por la gran escisión hindú-budista, sino que constituía una vasta y caótica colección de normas obsesivamente específicas, aquí dieciocho y allá treinta y cuatro, que no quedaban vinculadas mediante una única escritura coránica, copiada directamente a partir de la palabra explícita de Dios, sino a través de un campo de concepciones desesperadamente globales extraídas de una biblioteca borgesiana de textos irregulares de diversa intención, diferente procedencia y desigual autoridad.[41] En cada localidad, en casi cualquier grupo social de cada localidad, se desarrolló una variante distinta y definida, vinculada a sus variantes afines sólo por la más remota de las semejanzas familiares. Y como ocurría con la divinidad (o, por lo que se refiere a ese tema, con la humanidad, la belleza, el poder o el amor), en el mundo índico, el derecho era uno, pero sus expresiones muchas.

A medida que la alta cultura índica se extendió (y como parte inseparable de ésta el derecho índico) a intervalos y de forma desigual, primero a través de la India, después a Ceilán, Birmania, Siam, Camboya, Sumatra, Java y Bali, absorbió dentro de sí una enorme pluralidad de prácticas, símbolos, creencias e instituciones locales. Hindú en ciertos lugares, budista en otros, incluso hindú-budista en otros, esa cultura triunfó, no mediante la estigmatización, esto es, a través de un proceso de exclusión, sino mediante la consagración, gracias a una actividad legislativa; como señala J.D.M. Derrett, lo hizo subordinando «una miscelánea infinitamente vasta e incómoda de reglas... a un modelo global de vida y pensamiento».[42] En el nivel «ya que/por lo tanto», formativo de las decisiones, configuró en todas partes un catálogo disperso de fórmulas particularizadas, derivadas indistintamente de textos, costumbres, leyendas y decretos, adaptadas a cada lugar y cambiantes en función de las necesidades. En el nivel «en caso de/entonces», generador de coherencia, cristalizó en todas partes en una gran idea sumamente determinada, extraordinariamente estable, derivada en última instancia de la revelación inmediata, ya fuera ésta védica o budista: una doctrina cósmica del deber en la que cada tipo de ser del universo, humano, transhumano, incluso infrahumano, posee, en virtud de su especie, una ética por cumplir y una naturaleza para expresarse —siendo ambas una misma cosa—.

* Con ese nombre, la mitología hindú designa a aquellas encarnaciones de una deidad que adquieren cierta forma concreta en la tierra. (T.)

«Las serpientes muerden, los demonios engañan, los dioses otorgan, los sabios controlan sus sentidos..., los ladrones roban..., los guerreros matan..., los sacerdotes sacrifican... los hijos obedecen a sus madres», ha escrito Wendy O'Flaherty. «Forma parte de su *dharma* hacerlo así.»[43]

Traducir *dharma* (y su opuesto, *adharma*) constituye una tarea si cabe más difícil que traducir *ḥaqq*, pues en este caso el problema consiste menos en una descomposición del significado, en la división de un campo semántico en una multitud de partes imprevistas, que en una imprecisión del significado, en la expansión del campo a dimensiones cercanas al infinito. El sanscritista J. Gonda define el *dharma* como «lo intraducible», remarcando que queda glosado en los diccionarios bilingües «mediante diez o doce líneas de términos o frases: derecho, costumbre, práctica tradicional, deber, moralidad, virtud religiosa, buenas obras, etc., a los que deberíamos añadir muchos otros equivalentes si queremos hacer justicia a todos los aspectos del concepto y a su inagotable riqueza». Del lado budista-pali, donde la palabra se conoce como *dhamma*, Richard Gombrich dice que «puede ser y ha sido traducida de mil formas distintas: "virtud", "verdad", "la vía", etc. Lo mejor, de todas formas, es no traducirla». Para Walpola Rahula, un monje budista, «no existe en toda la terminología budista un término más amplio que *dhamma*... Nada hay dentro o fuera del universo, bueno o malo, condicionado o incondicionado, relativo o absoluto, que no se halle incluido en este término». Robert Lingat da comienzo a su monumental tratado *The Classical Law of India*, que constituye en principio una larga meditación sobre dicho término, con el comentario de que «*Dharma* es un concepto difícil de definir porque desconoce —o trasciende— distinciones que nos parecen esenciales». Y el diccionario de javanés antiguo de Soewojo Wojowasito lo define como «derecho, bien, tarea, obligación, virtud, entrega, acción piadosa, deber», y continúa con una página y media de prolijos derivados, desde *dharmadeśanā*, «[la] ciencia del buen comportamiento», y *dharmabuddhi*, «justo, recto, imparcial [de espíritu]», a *dhammayuddha*, «una... guerra [librada] de conformidad con un código [establecido]», y *dharmottama*, «[el] código de justicia más adecuado para cada tipo de sociedad».[44]

Por lo que se refiere al derecho, son éstas últimas nociones las que resultan más reveladoras, pues lo que mejor distingue la sensibilidad legal índica de otras es que los derechos y obligaciones se consideran relativos en función de la posición en el orden social, y la posición en el orden social se halla definida trascendentalmente.

Lo que es absolutamente justo para unos no lo es en absoluto para otros; lo que lo es para el sacerdote, no lo es para el guerrero; lo que lo es para el monje, no lo es para el seglar; lo que lo es para el propietario de una casa, no lo es para el ermitaño; lo que lo es para un primer nacimiento, no lo es para el segundo; lo que lo es para el habitante de la edad de la aflicción no lo es para el habitante de la edad de oro. La categoría social, a pesar de hallarse caracterizada tan ritualmente en el hinduismo de castas como éticamente en el budismo de méritos, representa una clasificación de grupos e individuos en clases naturales, conforme a las reglas mediante las que éstos viven naturalmente. El estatus es sustancia. Si el *ḥaqq* gestiona el «es» y el «deber ser» al interpretar la ley como una especie de hecho, el *dharma* lo hace al interpretar el hecho como una especie de ley, lo que en modo alguno es la misma cosa.

El grado diferente de justicia en función de la posición social no es, desde luego, un fenómeno exclusivo del mundo índico. El derecho clásico chino y el derecho tribal africano, por ejemplo, al vincular los derechos a la relación de parentesco, son cuando menos igualmente minuciosos al respecto, y ciertos rasgos de esa actitud, ya sea en forma de tribunales juveniles o de suposiciones tales como «la madre lo sabe mejor que nadie» en los casos de custodia, se mantienen en cualquier sistema legal. Es la idea de *dharma* —que los códigos por los que se rige la conducta de varias clases de hombres y mujeres (así como de dioses, demonios, espíritus, animales o, en este caso, cosas) definen lo que éstos son primordialmente— la que diferencia claramente el caso índico. Lo que Ronald Inden y Ralph Nicholas han señalado para Bengala es, convenientemente matizado, cierto para todos aquellos lugares donde han penetrado las suposiciones indias, y en la medida en que lo han hecho:

> Todos los seres están organizados en [especies]. Cada [especie] está definida por su [naturaleza] y por el código [de conducta] que se considera inseparable [de dicha naturaleza]. Como consecuencia de esta premisa cultural... no se establece ninguna distinción, a diferencia de [las que existen] en la cultura estadounidense, entre un orden de la «naturaleza» y un orden del «derecho». De modo similar, no se establece ninguna distinción entre un orden «material» o «secular» y un orden «espiritual» o «sagrado». De este modo, existe un único orden de seres, un orden que, en términos occidentales, es a la vez natural y moral, material y espiritual.[45]

Y por consiguiente, tanto legal como factual. O como O'Flaherty apunta, resumiendo la concepción índica del mal:

> *Dharma* es la constatación de que existen reglas que deben ser obedecidas; constituye el principio de orden, sin prestar atención a lo que ese orden es realmente... [Es] un término tanto normativo como descriptivo... [Así], el código moral (*dharma*) en la India es naturaleza, mientras que en Occidente consiste por lo común en un conflicto con la naturaleza... El *dharma* de un [ser] es su característica en tanto especimen y su deber como individuo... Ese ser puede rechazar su deber [y por ello] negar su naturaleza [la condición condenada como *adharma*], pero los hindúes consideran innatural este conflicto, por lo que debe ser resuelto...[46]

Debe ser resuelto porque, como ya señala el Código de Manu, escrito más o menos por la época de Cristo, aunque no se sabe muy bien dónde, «el *dharma* destruido, destruye; el protegido, protege».[47] El derecho se halla simplemente ahí, como el sol y el ganado, a la vez en su sublime forma infinita, como «lo que es firme y duradero, lo que sostiene y mantiene, lo que impide el desmayo y la caída», y en su forma confinada y local, en tanto deberes particulares encarnados en normas particulares que incumben a personas particulares en situaciones particulares de acuerdo con su estatus particular.[48] Lo que deben hacer sus guardianes es guardarlo, pues de este modo se guardarán a sí mismos. Y el principal de tales guardianes es, o en todo caso lo era hasta que el régimen colonial lo reemplazó a medias, no el jurista, que era sólo un mero comentador, sino el rey. Es, para apuntar brevemente el principio básico de la legalidad índica en sus propios términos, el *dharma* del rey el que defiende el *dharma*.

El lugar fundamental del rey, ya fuera grande, pequeño o mediano (y, debe tenerse bien presente que a veces podía llegar a ser muy pequeño) en la adjudicación índica es tan caraterístico de ésta como la testificación normativa lo es de la islámica, y asimismo tan decisivo, pues era él, aconsejado por los sabios, monjes o brahmanes oportunos, quien vinculaba los paradigmas «en caso de/entonces» generadores de coherencia del *dharma* general a las determinaciones «ya que/por lo tanto» productoras de consecuencias de la norma concreta. Una sociedad sin rey, *arājaka*, es una sociedad sin ley, *adharma*, sujeta a «El código del pez». La capacidad de un individuo para seguir su código natural en un mundo plagado de códigos naturales y de tentaciones para escapar a éstos, depende de la protección del rey. Como señala explícitamente el *Mahābhārata*, todos los dharmas

descansan en el *dharma* real —«todos llevan el *rāja-dharma* en sus cabezas».[49]

Sin embargo, a pesar de sus acentos imperiales —acentos palpables no sólo en la teoría legal sino, como veremos, en la administración práctica de la justicia decisoria—, no se trata de una concepción austiniana, pues en este caso el derecho no consiste en la mera transcripción de las órdenes del soberano; las órdenes del soberano, cuando son verdaderas órdenes, son, como los actos de cualquier otro tipo de persona cuando son verdaderos actos, una transcripción de la ley. El comportamiento de los reyes ecuánimes es una ilustración de la ley, como señala Lingat; o su encarnación, como lo hace David Wyatt; o un símbolo de ésta, como lo hace M.B. Hooker; o su representación, como lo hace David Engel.[50] Por supuesto, el problema es que los reyes pueden, de hecho, no ser ecuánimes, y tal vez no lo son sino esporádicamente. La cuestión, que en el mundo islámico se expresa a través de la fiabilidad de los testimonios —la conformancia de los veredictos «ya que/por lo tanto» con las visiones «en caso de/entonces»— se expresa en el mundo índico a través de la rectitud de los reyes. Lo que la mentira, la negación de la verdad, simboliza en el primero, el egoísmo, la inadvertencia de éste, lo simboliza en el segundo.

Lograr que el gobernante se atenga a sus deberes, para que actúe de tal modo que cumpla con su propio *dharma*, proteja el de los demás y de este modo mantenga todo en ese equilibrio cósmico que es el *dharma* como tal, es a su vez el *dharma* de aquellos que se dedican, no a la aplicación de éste, sino a su conocimiento. La relación entre el detentador del poder, el represor, y el poseedor del conocimiento, el purificador, es quizás la más delicada y esquiva del conjunto de la civilización índica tradicional —semejante a la que, según señalan los balineses, se establece entre un hermano menor y otro mayor, entre un estudiante y su profesor, entre un barco y su timonel, entre un cuchillo y su empuñadura, entre los instrumentos de una orquesta y los sonidos que ésta produce—.[51] En el ámbito de la adjudicación práctica, en cada nivel desde el Estado a la localidad, éste era por lo general el *quid* de la cuestión. Sobre la posibilidad que tenían los clérigos, en el caso hindú los brahmanes, en el caso budista los monjes, en asuntos menores algunos sabios de escasa influencia, de prevalecer sobre el rey, príncipe, señor u oficial local para refrenar sus pasiones y hacerle seguir de forma desinteresada el camino del *dharma*, reposaba también la posibilidad de alcanzar un justicia normalizada de principios, más que una justicia arbitraria de voluntades.[52]

Ante la posible vena de arrogancia del soberano, los clérigos disponían de varias estrategias para que, como señala Derrett, «el *dharma* reinase incluso sobre los reyes»: la alabanza clerical en la poesía cortesana, la renuncia de éstos al ritual de la corte, incluso la vergüenza clerical frente a la falta de moralidad de la corte.[53] Pero por lo que se refiere a la administración de la ley, los recursos más importantes eran básicamente dos: la codificación del *dharma* real y la inclusión de asesores eruditos en los tribunales reales.

La codificación de la responsabilidad real para mantener el orden de conducta de la sociedad al castigar a aquellos que lo perturbaban se documenta ya en la India clásica, donde el Código de Manu dedica tres capítulos completos de los doce de que consta el tratado a este tema. Sin embargo, llegó a desarrollarse aún más explícitamente en el sudeste de Asia, donde tal vez el mejor ejemplo (o tal vez sólo el mejor descrito) fuese el *Thammasat*[54] tailandés. Al explicar la historia del mundo y del hombre, la evolución de las leyes y el origen de los reyes, el *Thammasat* «definía la relación entre el individuo y el Estado y prescribía las normas por las cuales el gobernante debía regirse en sus acciones».[55] En veintisiete artículos, o en ciertas recensiones en treinta y nueve, abordaba todo, desde el derecho palaciego, las pruebas, las multas, los testimonios y «la división del pueblo [en rangos]» hasta las deudas, la herencias, los robos, las reyertas y la traición.[56] Era, como Engel ha mencionado, «la declaración fundamental del derecho y la legitimidad reales en la Tailandia tradicional», y se redactó, como sus contrapartidas birmanas, camboyanas y javanesas, para justificar el papel adjudicatorio del rey al describir el status ético al que éste debía atenerse:

> De acuerdo con... el *Thammasat* [un erudito tailandés moderno, en concreto un príncipe, ha escrito que], el monarca ideal se atiene firmemente a diez virtudes regias, confirmando constantemente los cinco preceptos comunes... Se toma el trabajo de estudiar el *Thammasat* y retener los cuatro principios de justicia, a saber: juzgar la justicia o el error de todo servicio o perjuicio prestado a él, fomentar lo justo y verdadero, no adquirir riquezas de ningún otro modo que el apropiado, y mantener la prosperidad de su Estado mediante los medios adecuados.[57]

Sin embargo, tanto en el misterioso Oriente como en el diáfano Occidente, las constituciones, por detalladas que sean, no son mejores que las instituciones desde las que se han escrito. Y era en la composición de los tribunales donde los clérigos se aseguraban de que

realmente tuviesen lugar las necesarias restricciones jurídicas a la voluntad ejecutiva —menores de lo que uno esperaría, mayores de lo que uno podría imaginar.

Los distintos tipos de tribunales extendidos por todo el mundo índico, antes de que los regímenes coloniales intentasen estandarizarlos con desigual éxito eran tan diversos y numerosos como las reglas que éstos trataban de aplicar, los grupos sobre los que trataban de aplicarlas y las justificaciones que trataban de dar para ellas. No obstante, el principio de que los sabios mediaban con las justificaciones y los detentadores de poder con las aplicaciones parece haber sido omnipresente. En la India existía una vasta jerarquía de consejos de casta e inter-casta, una «casta dominante» de mini-rajás de los llamados «pequeños reinos» y de espléndidos maha-rajás de las grandes dinastías regionales, empleados y requeridos por diversos eruditos. En Tailandia existía una intrincada maraña de casi treinta tipos de cortes ministeriales, tan mal definidas en términos jurisdiccionales como los mismos ministros, cortes asesoradas por un ministerio consultativo de asuntos legales conformado, en este país supuestamente budista, por una docena de brahmanes. En Indonesia había cientos de tribunales sitos en los palacios, compuestos por expertos legales de tipos y competencias variadas, bajo la mirada atenta del señor residente. En todas partes, el *Grundnorm* procesal, formulado de nuevo en textos indios en fecha tan temprana como el siglo cuarto, «uno [es] condenado por los jueces [y] castigado por el rey de acuerdo con el [*dharma*]», era el ideal motriz del proceso judicial.[58]

Sea cual fuere la forma institucional particular de ese proceso, sean cuales fueren los casos considerados apropiados por lo que a dicho proceso se refiere (una cuestión también muy variable, como lo sugiere el caso de «Regreg contra el Consejo aldeano»), y sea cual fuere su impacto general sobre la vida social (más variable aún; no todos los reyes eran poderosos, y ninguno de ellos era igualmente poderoso en todas las regiones de su reino), las cuestiones probatorias centrales a las que dicho proceso se dedicaba no estaban relacionadas ni con las motivaciones de los actos ni con sus consecuencias, sino con su género. Es decir, eran asuntos del *dharma* y del *adharma* reducidos a un nivel judicial; se trataba de determinar qué lugar le correspondía a una conducta particular en la versión local de la gran taxonomía de las conductas aceptables. Donde el tribunal islámico clásico, para exponer el hecho de forma comparativa y sin duda exagerada, trataba de establecer los hechos al clasificar el ca-

rácter moral, obsesionándose con la testificación, el tribunal índico trataba de establecerlos al clasificar el género moral, obsesionándose con los veredictos. Como ha señalado Engel (en este caso para Tailandia, aunque el planteamiento tiene validez general), «la esencia de la justicia [índica tradicional] no es la imparcialidad de sus procedimientos al eliminar de las pruebas los errores particulares, sino más bien la exactitud de sus juicios definitivos en razón del valor total de la existencia de un individuo».[59] Los juicios definitivos eran los del rey, representado en el sello judicial real como Yama, el dios de la muerte, montado sobre un león.[60] Su acierto dependía de la capacidad de los juristas para localizar preceptos universales en reglas locales, y exponerlas ante el rey para que las tuviese en cuenta.

Si se quiere, esta forma característica de esquematizar los casos con el fin de hacerlos determinables puede observarse con particular claridad en cuentos tradicionales de leyes sobre jueces legendarios, que, en ausencia de documentos sobre procesos reales, son todo lo que podemos proponer por lo que respecta al estilo clásico de la adjudicación «ya que/por lo tanto». Dos de esos cuentos, provenientes del sur de la India, relatados por el misionero jesuita del siglo XVII, Jean Bouchet, y relativos a un jurista brahmánico arquetípico llamado Mariyātai-rāmaṉ, son especialmente reveladores.[61]

El primer cuento, del que Bouchet indica que «tiene algo en común con el juicio de Salomón», aunque en realidad se concibe de forma casi opuesta, narra la historia de las dos viudas de un hombre rico y polígamo. La primera de ellas, una mujer de aspecto desagradable, tenía un hijo de su marido; la segunda, en cambio, era estéril, pero a causa de su gran belleza, había sido muy apreciada por su marido, quien sin embargo manifestaba un notable desdén por la primera. Enloquecida por los celos, la primera esposa maquinó una venganza. Conversó con todo el mundo para convencerlos mediante sus actos y sus palabras de lo encariñada que estaba con su hijo, de cuánto significaba para ella, y de la envidia que corroía a la esposa estéril, a pesar de toda su belleza. Entonces, estranguló al niño y colocó el cadáver en la cama de su durmiente rival. A la mañana siguiente, con el pretexto de buscar a su hijo, se llegó hasta la habitación de la segunda esposa, «descubriendo» su cuerpo, y corrió, dando gritos, hacia la gente, «¡Oh, esa desgraciada mujer! Mirad lo que ha hecho, invadida por la ira, sólo porque yo tengo un hijo y ella no». La multitud, interesada, sospechó de la segunda esposa: «No es posible que una mujer desee matar a su propio hijo», y especialmente a un hijo evidentemente tan adorado.

Se convocó a Mariyātai-rāmaṉ, y éste escuchó, sin interrupción alguna, a las dos mujeres, para decretar al fin que «la que sea inocente..., debe pasearse alrededor de esta sala de asambleas en las condiciones que señalaré», condiciones que eran de una enorme indecencia. La esposa culpable aceptó la propuesta —«Lo haré hasta cien veces si es necesario»—; la inocente, en cambio, la rechazó —«Nunca [lo haré]; preferiría morir cien veces antes de consentir hacer esas cosas... indignas de una mujer»—. Mariyātai-rāmaṉ declaró inocente a la segunda esposa, y culpable a la primera, sobre la base de que una mujer tan consciente de su *dharma* como para someterse a una muerte cierta antes de contravenirlo no podía evidentemente haber cometido un acto tan adhármico* como el de asesinar a un niño, mientras que la otra, tan indiferente al *dharma*, podía haberlo cometido, incluso con su propio hijo.

El segundo relato, más fabuloso en su contenido (al menos desde nuestro punto de vista) presenta más vívidamente los aspectos ontológicos del *dharma*, su incardinación en la urdimbre de la realidad. Un hombre, célebre por su enorme fuerza, abandonó a su mujer en un acceso de cólera. Un dios tomó entonces su forma, y se instaló con su esposa. Pocos meses después, el marido auténtico retornó, una vez se le hubo enfriado el ánimo, y se expuso el caso a Mariyātai-rāmaṉ (a quien el rey convocaba cuando sus propios juristas se atascaban), para que decidiese quién era quién. Conocedor de la fuerza del marido verdadero, ordenó a ambos hombres que levantaran una enorme roca. El marido auténtico tiró de ella y la arrastró, pero no consiguió levantarla sino unas pocas pulgadas. El falso la alzó por encima de su cabeza, como si fuera una pluma, y la multitud gritó, «No hay ninguna duda, éste es el marido real». El juez, sin embargo, decidió en favor del primero, diciendo que aquél había hecho todo lo que era posible para los humanos, incluso para aquellos que poseen una fuerza extraordinaria, mientras que el segundo había hecho lo que sólo un dios podía hacer.

Sin embargo, y al menos de las instituciones de la vida legal (aunque no enteramente de la imaginación), no sólo han desaparecido los dioses impostores y los jueces clericales, sino también, por supuesto, lo han hecho los reyes absolutos —«todos los saltamontes y abejas doradas»—. En la India, hemos asistido primero a esa extraña amalgama de procedimiento legal occidental y de costumbre hindú llamada derecho anglo-indio, y luego a la experimentación un tanto

* Derivación acuñada por el propio autor. (T.)

desesperada en codificación, a caballo entre el reformismo y la regeneración, del período de la Independencia. En Tailandia, el movimiento de reforma conducido desde el trono (se cambió el sello de un rey dios de la muerte montado sobre un león por unas balanzas romanas de justicia envueltas en insignias reales) se completó con una revolución parlamentaria. En Indonesia, la imposición por los holandeses de un sistema de tribunales estatales racialmente plurales fue seguida de su unificación bajo la ideología culturalista de la república de Sukarno. Todo esto ha alterado nuestra materia en aspectos fundamentales, una cuestión sobre la que volveré con mayor detenimiento en la parte final de este ensayo.[62]

Aun así, como Derrett observa para el caso de la India, aunque podía hacerlo también extensivo para todo el sudeste de Asia, el sistema legal estuvo en manos de juristas nativos durante dos milenios, y sólo lo ha estado en las de los europeos e indios occidentalizados durante dos siglos. Por ello, no todas las cosas han cambiado totalmente, especialmente las formas de sensibilidad legal.[63] El derecho puede haberse hecho secular, o algo así; incluso puede haberse hecho causídico. Pero no por ello ha perdido su lugar.

§

Los obstáculos que encontramos en la ruta hacia una comprensión exacta de lo que significa *adat*, en especial para aquellos que se consideran ligados a ese concepto, son bastante diferentes, aunque no menos formidables, que aquellos que impiden nuestra comprensión del *ḥaqq* y del *dharma*; pues, en este caso, las dificultades son en gran parte de origen occidental: abogados que engañan a abogados. A pesar de todo lo que pueda haber pensado cualquier estudiante europeo o estadounidense de derecho comparado acerca de las ideas dominantes de la jurisprudencia islámica o índica —que eran inmorales, arcaicas o misteriosamente profundas—, éstos siempre han sido conscientes de que esas ideas, al surgir como lo hacían de complejas tradiciones de pensamiento culto, resultaban difíciles de comprender basándose en cualquier concepción civil o consensual de lo que es la adjudicación. Sin embargo, esos mismos estudiosos han encontrado el *adat*, al descubrirlo situado entre las rutinas cotidianas de la vida aldeana, fácilmente reconocible, confortablemente familiar. Un pupurrí de reglas vernáculas, aparentemente ingenuas y en su mayoría no escritas: se trataba de la «costumbre».

El perjuicio causado por el concepto «costumbre» en antropología, donde redujo el pensamiento al hábito, sólo ha sido superado quizás por el que ha producido en la historia legal, donde redujo el pensamiento a la práctica. Y cuando, como en el estudio del *adat*, los dos males se han combinado, el resultado ha sido generar una concepción de las obras de la justicia popular cuya mejor caracterización la constituya tal vez su convencionalismo: el uso lo es todo. Puesto que *adat* significaba «costumbre», para los etnógrafos-legistas que le prestaron atención era, por definición y en el mejor de los casos, algo cuasi-legal, un conjunto de reglas tradicionales tradicionalmente aplicadas a problemas tradicionales. La cuestión era si dicho conjunto tenía que ser rechazado en favor de un derecho razonado importado del exterior, o bien incluido en el derecho razonado por considerarlo capaz de sistematización y de certezas. Desde aproximadamente mediados del siglo pasado hasta prácticamente la mitad del presente, el conflicto entre los juristas occidentales occidentalizantes y los juristas occidentales anti-occidentalizantes —exigiendo los primeros la imposición uniforme de los códigos ingleses, holandeses o estadounidenses sobre una u otra parte de Malasia, y los segundos el establecimiento de esferas separadas de derecho nativo construidas a partir de una u otra variedad de costumbre nativa— dominó el debate erudito que concernía, no tanto a la naturaleza del *adat* (naturaleza que se creía comprender en un sentido amplio) como a su futuro. Cualesquiera que fuesen las virtudes de esas posiciones (y hay mucho que decir sobre ambas, y más aún en contra de cualquiera de las dos), la consecuencia, y más particularmente en el corazón de la India, donde el debate era más intenso, y donde los juristas anti-occidentalizantes se hallaban mejor representados, fue sustituir el sentido primario del *adat*, término que inicialmente representaba una forma de sensibilidad legal, un modo particular de pensar los idiomas «en caso de/entonces» y «ya que/por lo tanto», por otro que representaba una serie de *corpus juris* domésticos (o más bien un conjunto completo de éstos); esto es sustituir el *adat* por el *adatrecht*, por «derecho usual», lo que significaba que cada uno de esos sistemas domésticos debía ser imperialmente descartado y jurídicamente ignorado, o bien oficialmente investigado, registrado, clasificado y, con el apoyo del poder del Estado colonial, administrado.[64]

El movimiento *adatrecht* y sus contrapartidas en otras partes de esa desmenuzada zona del continente (que va aproximadamente desde el sur de Tailandia hasta el sur de Filipinas) donde ya hemos loca-

lizado el término *adat* —como ya mencioné, término de origen árabe— ha sido objeto de algunas de las mejores etnografías legales, en el sentido simple y vinculante de fijar una categoría y describir una regla; estudios maravillosamente detallados de los principios de herencia aquí, de las restricciones matrimoniales allí, de los derechos de propiedad más allá.[65] Sin embargo, con su afirmación de que el derecho, o en todo caso el «derecho exótico», era la costumbre, que la costumbre era el uso, y que el uso era el rey —un círculo vicioso entre lo que debe ser y lo que es—, dicho movimiento representaba, es decir, tergiversaba, un sentido indígena de lo que es la justicia, como consonancia social, en base a un sentido importado de lo que es el orden, un *Rechtsstaat*.[66] A partir de la independencia, la defensa del *adatrecht*, invocada ahora para poner un verdadero freno a los modernizadores radicales, ha continuado con un vigor disminuido y con una influencia en decadencia, y se ha producido un giro hacia formas menos exteriores, estrategia que de hecho constituye la característica del nacionalismo, aunque acompañado de una cierta idealización, una apologética romántica de la defensa cultural.[67] A pesar de que se ha expuesto con mayor claridad, el convencimiento de que el *adat* no es la costumbre sino la actitud, *volksgedachte* y no *volksgebruik*, no se ha alcanzado aún.[68]

El *adat*, escribe con una delicadeza completamente apropiada para esta materia uno de sus mejores y más recientes comentadores, Mohamed Koesnoe, «es el modo de vida del pueblo indonesio, pues en él se basa su sentido del decoro», donde la palabra clave es «decoro»,[69] pues la aspiración última de la adjudicación *adat* (ya que, a pesar de ciertas afirmaciones contrarias, se trata de una adjudicación) es traducir una concepción definitoria de la justicia como armonía espiritual, una suerte de calma universal, por una concepción decisoria de ésta como procedimiento consensual, como si exhibiera públicamente el acuerdo social. En este caso el juicio, como vimos con Regreg, es menos una cuestión de clasificar demandas que de normalizar conductas.

En el nivel definitorio, la visión de un orden correcto de las cosas como un orden en el que reine un discreto murmullo de acuerdo en los ámbitos externos de la vida y una tranquilidad de espíritu inalterable en los internos encuentra un surtido completo de expresiones conductistas, institucionales e imaginativas. Una nube de sinónimos próximos y confusos —*patut* («correcto»), *pantas* («conveniente»), *layak* («decoroso»), *cocok* («adecuado»), *biasa* («normal»), *laras* («armonioso»), *tepat* («apto»), *halus* («suave»), *luwes* («flexible»), *enak* («agra-

dable»), enumerados rápidamente a través de sus propias variaciones semánticas para proporcionar los matices discriminantes (*laras* es un término musical, *enak* es gustativo)— envuelve el discurso de la vida cotidiana con una suave neblina moral.[70] Un enorme inventario de instituciones muy específicas y a menudo bastante complejas, destinadas a hacer efectiva la cooperación en el trabajo, en la política, e igualmente en las relaciones personales, y vagamente reunidas bajo valores-imágenes de difícil definición, determinados culturalmente —*rukun* («arreglo mutuo»), *gotong royong* («relación combinada de cargas»), *tolong-menolong* («asistencia recíproca»)— gobierna la interacción social con una fuerza tan soberana como dominante.[71] De este modo, la vida ritual popular de todos los rincones de la región está sembrada de símbolos prosaicos que hablan de la profunda interfusión de las cosas: matrimonios de arroz, purificaciones de la aldea, comidas comunales.[72] En este caso, el «deber ser», la visión «en caso de/entonces» de coherencia general, no es ni la realización universal del mandato absoluto, ni la representación puntillosa del deber cósmico; es la perfección silenciosa del acuerdo comunitario.

Por supuesto, no se confía en alcanzar semejante estado de cosas ideal con mayor fortuna que en otras partes; el hombre ha nacido para importunar y ultrajar, del mismo modo que las chispas saltan en sentido ascendente. No obstante, la tarea práctica de avanzar hacia la armonía social y la compostura individual en lugar de alejarse de ello en pro de la disonancia y el vértigo es lo que al fin y al cabo constituye el *adat* como juicio, como disposición de resultados. Son los mecanismos de la toma de decisiones, procedimiento en el sentido más procesal del término, lo que ocupa el centro de su atención, y no las técnicas para determinar lo que realmente sucedió o los métodos para contener la voluntad magistral. Como ilustra el caso de Regreg, atípico únicamente por lo que respecta a la severidad de sus resultados (y ni siquiera en eso lo es absolutamente), la adjudicación *adat* es una cuestión que se refiere a lo que uno sólo puede denominar alta etiqueta, un fenómeno propio de una experimentación paciente, precisa y serena de las complejas formas de la gestación del consenso social. Lo que finalmente importa es que la unanimidad de espíritu quede demostrada, y no en virtud del veredicto mismo, que constituye un mero desenlace, una repercusión inesperada del acuerdo, sino a través de los procesos públicos por los que se ha producido dicho veredicto. Es necesario contemplar la preservación del decoro para que éste quede realmente protegido.

Los procesos implicados son principalmente procesos de discusión, y el decoro principalmente decoro discursivo. La unanimidad, o al menos la apariencia de ésta, ha de alcanzarse al hablar absolutamente de todo, del modo prescrito y establecido, una y otra vez en muchos casos y en una gran variedad de contextos. En este caso, el derecho es verdaderamente una ciencia sentenciosa —un torrente de proverbios admonitorios, consignas morales, discursos polonios* estereotipados, recitaciones de una u otra especie de literatura didáctica, y metáforas establecidas sobre el vicio y la virtud, todos pronunciados de un modo diseñado para tranquilizar y persuadir—. Un fragmento de un largo —3.500 versos— poema de la Sumatra Occidental (esto es, de Minangkabau), en el que una madre instruye a su hijo sobre el modo de comportarse cuando sea admitido, tras su próximo matrimonio, en varios consejos locales en los que se toman decisiones *adat*, nos proporciona, a pesar de sus acentos culturales particulares, un ejemplo apropiado de esa conducta:

...Oh, mi querido hijo
si eres requerido por el consejo, debes responder;
si te invitan, debes ir.
Si te llamasen,
si fueras invitado a asistir a la ceremonia del consejo,
come lo suficiente antes de ir,
y bebe algo también;
pues en la fiesta o banquete
el comer y el beber se ajusta a unas normas estrictas,
cada asiento y posición tiene su lugar.
Allí, debes emplear toda tu educación,
y no olvidar nunca dónde estás.
Sé cortés en cada caso
y recuerda todas las reglas,
incluso al pasar betel o cigarrillos.

Luego, cuando llegue la hora de los discursos,
ten cuidado siempre con lo que dices:
la palabra dulce es un rasgo de bondad.
Di siempre la verdad
observando todas las formas de cortesía,
procurando comprender los sentimientos de la gente.

* El autor se refiere probablemente a Polonio, padre de Ofelia, en *Hamlet*, la famosa pieza teatral de Shakespeare, personaje caracterizado por su talento para prodigar consejos proverbiales a unos y a otros. (T.)

Cuando hables, hazlo con humildad,
lamentándote a menudo.
Cerciórate de que te comportas con corrección,
y controla todas tus pasiones.
Un miembro del consejo debería vivir de sus principios,
su voz debería ser la del *adat*
siguiendo el trazo del camino recto,
tranquilo como un mar sereno,
sosegado como una llanura sin viento,
con sólidas certezas en su corazón,
siempre atento al consejo de los ancianos.[73]

Los escenarios en los que este tipo de procesos tienen lugar son múltiples, abarcando, como lo hicieron en el caso de Regreg, desde encuentros de familia hasta cónclaves aldeanos, y el fin que persiguen, que es demostrar públicamente la unanimidad de criterios, una reunión razonable de espíritus razonables, tiene tantos nombres como escenarios hay.[74] Esos procesos no se hallan desconectados (como resulta asimismo evidente a partir del caso de Regreg) de las imágenes de desastre natural y espiritual en el caso de que sus requisitos sean descuidados o sus conclusiones ignoradas. Pero el *quid* de la cuestión es una concepción de la sentencia justa —justa a la vez en sus circunstancias y en sus principios— como una empresa retórica, una reagrupación de actitudes por medio del empleo persuasivo de palabras autorizadas; las frases, locuciones y tropos de... por supuesto, del *adat*. O, como señala sucintamente otra fórmula de Minangkabau, una suerte de poema proverbial:

El agua circula por las cañas de bambú;
el consenso circula por las discusiones convenientes.
El agua fluye a través del bambú.
La verdad a través del hombre.[75]

Por otra parte, el futuro que le aguarda, en un mundo con un estilo legal distinto, a esa forma de esquematizar los casos estableciéndolos a partir de una vocabulario ceremonial del discurso colectivo y al resolverlos sumiéndolos en una voz unisonante, es una cuestión que exige un largo debate. Centrada tan firmemente en los mecanismos de procedimiento, el tipo *adat* de sensiblidad legal es tal vez incluso más vulnerable a la disrupción externa de lo que lo son el *ḥaqq* o el *dharma*, donde al menos resulta más fácil llevar a cabo acomodaciones parciales entre la sustancia local y los sistemas extranje-

ros. Pero, por el momento, anclado en la organización social local, vigilado por guardianes locales, adaptado a las circunstancias locales y proyectado en símbolos locales, se mantiene del mismo modo que éstos lo hacen. Y como muchas otras cosas que se supone que han desaparecido —los mullahs, el sistema de castas y el emperador de Japón—, ahora que la modernidad ha llegado por fin, dicha sensibilidad ha demostrado, en cierto modo, una extraña tenacidad.

§

Otro tanto sucede, por consiguiente, con las ideas distantes. No se trata de que no haya nada que decir sobre ellas; por el contrario, puede decirse prácticamente cualquier cosa. Sin embargo, mi intención no ha sido, como ya mencioné con anterioridad, reducir las nociones islámicas, indias y malayas sobre las interconexiones entre las normas y los acontecimientos a una especie de manual para litigantes *ex patria*, sino demostrar que *son* efectiva y simplemente nociones. Me parece que los principales enfoques del derecho comparado —ya conciban su tarea como un contraste entre distintas estructuras normativas, o bien como un contraste entre procesos diferentes de resolución de contenciosos en sociedades diferentes— pasan en ambos casos por alto un aspecto fundamental: el primero mediante una concepción superautónoma del derecho como un «sistema legal» separado e independiente, que lucha por defender su integridad analítica frente a los descuidos conceptuales y morales de la vida cotidiana; el segundo mediante una concepción superpolítica de éste como una colección indiferenciada, ordenada pragmáticamente, de mecanismos sociales para promover intereses y controlar conflictos por el poder.[76] Que los estilos judiciales que se agrupan en torno a las *Anschauungen* proyectadas por el *ḥaqq*, el *dharma* y el *adat* puedan ser propiamente denominados «derecho» o no (los aficionados a las reglas los encontrarán demasiado informales, los aficionados a los contenciosos demasiado abstractos) es una cuestión de poca importancia, aunque se trata de una cuestión que yo mismo quisiera poder resolver. Lo que importa es que su poder imaginativo no se oscurezca. No solamente regulan la conducta, sino que la construyen.

A ese poder imaginativo, o constructivo, o interpretativo, un poder enraizado en los recursos colectivos de la cultura más que en las capacidades independientes de los individuos (que creería que, en tales materias, son intrínsecamente iguales en todas partes; tengo

mis dudas de que exista un gen legal) es al que, a mi juicio, debería dirigir su atención todo estudio comparado del derecho, o de la justicia, o de la oratoria, o finalmente de la adjudicación. Es ahí —en el método y maneras de concebir situaciones de decisión (así como, por supuesto, en las propias normas) de tal forma que puedan aplicarse normas establecidas con el fin de decidir sobre ellas, es decir, en lo que he calificado de sensibilidad legal— donde residen los contrastes reveladores. Y es ahí, también, donde la pasión del antropólogo por situar concepciones locales en contextos locales y la del jurista por situar casos inmediatos en estructuras determinadas pueden encontrarse y reforzarse entre sí. En mi conclusión a este ensayo, intentaré, en relación a la cuestión general de la mezcolanza legal (no puedo concebir una palabra más exacta) en el mundo moderno, no tanto demostrar que eso es así, sino más bien comprender lo que supone afirmar que es así.

III

§

Como ya he dicho, en cierto modo contra las pretensiones de la retórica de gabinete, el derecho es un conocimiento local; local no únicamente por lo que hace al lugar, tiempo, clase y variedad de resultados, sino en referencia a sus acentos —caracterizaciones vernáculas de lo que sucede conectadas a imaginarios vernáculos de lo que puede suceder—. A este conjunto de caracterizaciones e imaginarios, relatos sobre los hechos proyectados en metáforas sobre los principios, es al que he estado denominando sensibilidad legal. Sin duda se trata de un concepto bastante impreciso, pero como al fin y al cabo remarcó Wittgenstein —el santo patrón de lo que aquí se avanza—, una imagen verídica de un objeto confuso no puede ser clara, sino confusa. Es mejor pintar el mar como lo haría Turner, que intentar hacer de éste una vaca de Constable.

Por esquiva que sea, una concepción semejante posee un buen número de implicaciones que son mucho menos confusas. La primera es que el estudio comparado del derecho no puede consistir en reducir las diferencias concretas a generalizaciones abstractas. En segundo lugar, tampoco puede consistir en localizar fenómenos idénticos enmascarados bajo nombres diferentes. Y en tercer lugar, cualesquiera que sean las conclusiones que se alcancen, éstas deben estar con-

dicionadas por la presencia de esa diferencia, y no por un intento de abolirla. Más allá de las incertidumbres que para el derecho comporte el futuro —ya se imponga el reino universal de la justicia *gulag* o bien asistamos al triunfo final de la mentalidad de mercado—, el futuro inmediato no supondrá el crecimiento gradual de la uniformidad legal, ni a través de las tradiciones ni tampoco (algo que, hasta el momento, he tenido que omitir en este artículo) dentro de éstas, sino más bien su nueva particularización. El universo legal no está colapsándose como un globo, sino expandiéndose, como las nuevas salidas que se le practican a una tubería; y en nuestro caso, nos dirigimos más bien hacia las convulsiones de alfa que hacia las resoluciones de omega.

Esta sensación de que parece que las cosas navegan por separado en mayor grado de lo que lo hacen juntas (y que uno no sólo percibiría en el derecho, sino en el rumbo general que ha tomado el cambio social en estos días) se opone, por descontado, a algunas de las principales doctrinas de la ciencia social contemporánea: que el mundo se vuelve cada vez más tristemente moderno —establecimientos de McDonalds en los Campos Elíseos, conciertos de rock punk en China—; que se produce una inevitable evolución del *Gemeinschaft* al *Gesellschaft*, del tradicionalismo al racionalismo, de la solidaridad mecánica a la orgánica, del estatus al contrato; que la infraestructura postcapitalista en forma de corporaciones multinacionales y tecnología informática pronto amoldará los espíritus de los tonganeses y los yemeníes a un modelo común. Pero asimismo se opone (o cuando menos plantea serias dudas sobre ella) a una perspectiva dominante relativa a la fuerza social del derecho: a saber, que éste depende del consenso normativo. Grant Gilmore, en su conferencia desde la tribuna de las conferencias Storrs pronunciada siete años atrás, hizo hincapié en ello con su economía y fuerza características. «La función del derecho, en una sociedad como la nuestra», decía,

> ...es proporcionar un mecanismo para la solución de contenciosos sobre cuya lógica, debe suponerse, existe un consenso general entre nosotros. Si dicha suposición es errónea, si no existe tal consenso, entonces nos encaminamos hacia la guerra, el conflicto civil y la revolución, y la ordenada administración de justicia se convertirá en una extravagancia irrelevante y nostálgica, hasta que el tejido social se haya cosido de nuevo, cuando emerja un nuevo consenso. Sin embargo, si ese consenso existe, el mecanismo que proporciona el derecho se ha diseñado para asegurar que nuestras instituciones se ajusten al cambio, que es inevitable, en un proceso continuo que deberá ser ordenado, gradual y, en la medida en que tal cosa sea posible en los asuntos humanos, racional.[77]

Por supuesto, mis objeciones a esto no se centran en la esperanza en un orden, razón, sensatez, etc., ni tampoco en ese escepticismo tan poco americano concerniente a los logros de la práctica del derecho. Como Gilmore, se me hace un nudo en la garganta al mencionar la Administración del Derecho y me imagino que la adjudicación del Tribunal Internacional de Justicia para conflictos internacionales —Arafat contra el Estado de Israel— es la clave para el futuro, esto es, pienso que la tarea de construir una teoría general del derecho es una empresa más factible que diseñar una máquina de movimiento perpetuo. El problema es que un contraste tan drástico, que divide el mundo entre lo que, si yo fuese un musulmán, llamaría la Cámara de la Observancia y la Cámara de la Guerra, no sólo hace que el derecho sea más poderoso allí donde menos se necesita, como un sistema anti-incendios que se desconecta cuando el fuego produce demasiado calor, sino que, lo que es más importante, dada la posición que las cosas ocupan en el frente del consenso en estos días, lo mantiene completamente al margen de los principales trastornos de la vida moderna. Si el derecho necesita, incluso «en una sociedad como la nuestra», un tejido social bien cosido para funcionar, entonces no se trata únicamente de una extravagancia nostálgica: se trata de algo que está totalmente obsoleto.

Sin embargo, afortunada o desafortunadamente, parece que en cualquier tipo de sociedad, el espíritu legal se alimenta del desorden tanto como del orden. Ya no sólo navega en aguas relativamente tranquilas —delitos criminales, discordias matrimoniales, cesiones de propiedad—, sino en otras muy agitadas, en las que (para continuar por el momento en contextos que nos resulten familiares) los querellantes son multitudes informes, las demandas resentimientos morales, y los veredictos programas sociales, o donde el secuestro y la liberación de diplomáticos se contrarrestan con el embargo y desbloqueo de cuentas bancarias. Que en esas aguas navega con menor seguridad está fuera de toda duda. Pero, al fin y al cabo, está también fuera de toda duda que es en éstas en las que actúa cada vez más, del mismo modo que las reivindicaciones sociales en el ámbito doméstico y las políticas en el internacional se presentan cada vez más en lenguajes de libertad e igualdad, legitimidad y justicia, o en forma de derechos y obligaciones. Como sucede casi con cualquier otra institución existente desde hace tiempo —la religión, el arte, la ciencia, el Estado, la familia—, el derecho está en camino de aprender a sobrevivir sin las certidumbres que lo fundaron.

La noción de que los mecanismos del derecho tienen sólo una apli-

cación seria allí donde el consenso previo garantiza su fuerza social proviene, creo, de una concepción del derecho que, como reconoce el profesor Gilmore, deriva del juez Holmes, un estoico tan exaltado como pasiva es su reflexión sobre la sociedad en la que vive: «El derecho refleja [esto es de Gilmore], pero en ningún sentido determina la sabiduría moral de una sociedad. Los valores de una sociedad razonablemente justa se reflejarán en un derecho razonablemente justo. ... Los valores de una sociedad injusta se reflejarán en un derecho injusto».[78]

Sin duda, esta visión casi extraterrestre de las cosas legales es cierta en muchos sentidos, y resulta verdaderamente útil para calmar las conciencias de los magistrados. Pero dicha visión soslaya una verdad más importante aún, la cuestión de que el derecho, en lugar de constituir un mero agregado técnico a una sociedad moral (o inmoralmente) acabada, es, claro está que junto con una extensa gama de otras realidades culturales que van desde el simbolismo de la fe hasta los medios de producción, una parte activa de ésta. El *Ḥaqq*, el *dharma* y el *adat*... *ius*, *Recht* y *right*... estimulan a las comunidades en las que se encuentran (esto es, las sensibilidades que representan): creando —de nuevo junto con un gran número de otras cosas y en diferentes grados en diferentes lugares— lo que jurídicamente, si se me permite decirlo, o humanamente, en el caso de que no sea así, son.

El derecho, incluso una variedad tan tecnocratizada como la nuestra, es, en una palabra, constructivo; en otra, constitutivo, y en una tercera, formacional. Sin embargo, la noción derivada de que la adjudicación consiste en una disciplina concertada de voluntades, en una sumisa sistematización de deberes, o en una equilibrada armonización de conductas —o que consiste en una articulación de valores públicos localizados tácitamente en precedentes, estatutos y constituciones— contribuye a la definición de un estilo de existencia social (¿una cultura, podríamos decir?), en el mismo sentido en que lo hace la idea de que la *virtus* es la gracia del hombre, que el dinero hace girar al mundo, o que por encima del bosque de periquitos siempre reina un periquito de periquitos. Tales nociones forman parte de todo aquello que clasifica los recursos; constituyen visiones de la comunidad y no ecos de ésta.

Tomadas en su conjunto, estas dos proposiciones —que el derecho es un conocimiento local sin un único origen, y que construye la vida social en lugar de reflejarla, o que en todo caso no sólo la refleja—, nos conducen a una visión heterorodoxa de en qué consis-

tiría el estudio comparativo de éste: la traducción cultural. Más que un ejercicio en taxonomía institucional, una celebración de los instrumentos tribales de control social, o una búsqueda del *quod semper aequum et bonum est* (todas ellas actividades bastante justificables como tales, aunque por mi parte no espero demasiado de esto último), un enfoque comparativo aplicado al derecho se convierte, como lo ha llegado a ser en este caso, en un intento de formular las presuposiciones, preocupaciones y marcos de acción característicos de un tipo de sensibilidad legal basándose en las características de otra. O, de forma un tanto más práctica, en un intento de llevar a cabo esta hermenéutica *grand jeté* en referencia a algún problema más concreto, como la relación entre la enseñanza de normas y la representación de los hechos (o bien: la representación de las normas y la instrucción en los hechos). Por supuesto, y eso es lo que he tratado de demostrar, esto es como traducir a Dante o desmatematizar la teoría cuántica para el consumo general, es decir, una iniciativa imperfecta, aproximada y provisional. No obstante, aparte de resignarnos ante la estabilidad de nuestros propios horizontes o de retirarnos para admirar estúpidamente unos objetos fabulosos, esto es todo lo que puede hacerse. Aun así, cabe decir que dicha iniciativa tiene distintos usos.

Entre ellos, la idea de que, en un enfoque semejante, el derecho se reincorpora a las otras grandes formaciones de la vida humana —la moral, el arte, la tecnología, la ciencia, la religión, la división del trabajo, la historia (categorías no más unitarias, o definidas, o universales, que el propio derecho)— sin que éste desaparezca en ellas o llegue a ser una especie de sirviente accesorio de su poder constructivo. Para éste, como para aquéllas, las dispersiones y discontinuidades de la vida moderna son realidades en las que, si quiere conservar su fuerza, debe profundizar de algún modo. Por supuesto, que profundice en ellas o no, en ese lugar o en aquél, con respecto a esa materia o a aquélla, empleando esas concepciones o aquéllas, es algo que todavía plantea numerosas dudas, y es causa suficiente para suscitar un pesimismo de tipo holmesiano, incluso para que hallemos un cierto placer en dicho pesimismo. Pero, de todos modos, ese problema no es diferente de los que caracterizan a cualquier otra institución: prosperará si puede comprender la disensión —«guerra, conflicto civil y revolución»—; y no lo hará si fracasa. La verdadera fatalidad sería imaginar que el derecho está al margen del disenso, o esperar a que éste desapareciese.

§

Como he dicho, en estos días, no resulta difícil tropezarse con la disensión, ya sea legal o de cualquier otro tipo; el desacuerdo nos afecta más tarde o más temprano. Aun así, uno de los mejores lugares para localizarlo es seguramente en el ámbito internacional; particularmente en esa parte que, en mi opinión con cierta tendenciosidad, ha venido a conocerse como el Tercer Mundo; y de forma aún más concreta, en las interacciones entre el Tercer Mundo y lo que, en esta taxonomía de titulares, supongo que aún es nominalmente el Primer Mundo: esto es, Occidente. Tanto el abogado atraído por los casos difíciles y las leyes injustas como el antropólogo atraído por las tradiciones alteradas y la incoherencia cultural pueden encontrar fenómenos más que suficientes en ese ámbito para satisfacer sus inclinaciones perversas.

Por lo que se refiere al derecho, este fascinante desorden deriva de dos fuentes principales: la persistencia de sensibilidades legales formadas en épocas no necesariamente más simples, sino ciertamente más independientes, y la confrontación de esas sensibilidades con otras no necesariamente más admirables o concebidas con mayor rigor, sino ciertamente de mayor éxito universal. En cada país del Tercer Mundo —incluso en países como Burkina Faso o Singapur—, la tensión entre las nociones ya existentes de lo que es la justicia (... *ḥaqq* ... *dharma* ... *adat* ...) y el modo en que se han adquirido e importado otras que reflejan mejor las formas e influencias de la vida moderna, reaviva los procesos judiciales, sean éstos como fueren. Pero esta confusión de idiomas legales no es una mera transición, un desarreglo pasajero presto a ceder el paso a la rectificación histórica. En realidad, es la condición habitual de las cosas.

Y en la medida en que ha sido habitual, suscitó todo tipo de curiosidades, llegando por lo tanto a discutirse bajo todo tipo de rúbricas —«pluralismo legal», «trasplantes legales», «migraciones legales», «sincretismo legal», «derecho externo (frente al "interno")», «derecho de los abogados (frente al "popular" o "consuetudinario")—; la multiplicidad no es sino un testimonio del carácter improvisado de esas discusiones.[79] Yo mismo emplearé «pluralismo legal», principalmente porque me parece una definición menos comprometida, ya que no da cuenta sino del hecho mismo de la diversidad; a título personal, no quisiera fomentar la idea de que el conjunto del fenómeno no es sino otro capítulo más en la historia de la opresión: quién estafa a quién, cuándo, dónde y cómo. Sean cuales fueren los propó-

sitos que han llevado a la introducción de las formas occidentales de derecho en contextos no-occidentales, y no tengo nada en contra de la concepción que afirma que esas formas no han sido por lo general filantrópicas, lo que está sucediendo con las sensibilidades legales en el Tercer Mundo no queda excesivamente esclarecido gracias a las categorías dogmáticas de la polémica postcolonial.

Tampoco queda mejor esclarecido por medio de las categorías más ecuánimes (o, en todo caso, de visos más ecuánimes) del derecho internacional. A pesar de que el empleo de ciertas características de ese derecho —leyes diplomáticas, libertad de doctrinas marítimas, códigos de prisioneros de guerra— pueda en ocasiones generar relaciones ordenadas entre Estados, dichas características no son ni los máximos comunes denominadores del catálogo mundial de actitudes legales, ni premisas universales subyacentes a todas ellas, sino proyecciones de aspectos de nuestro propio derecho en el escenario del mundo. Este hecho no es en sí mismo negativo (según mi opinión, son mejores las nociones jeffersonianas de derechos humanos que las leninistas), excepto tal vez porque nos lleva a imaginar que existe una mayor concordancia de espíritus en el mundo de la que realmente hay, o a confundir la convergencia de vocabularios con la convergencia de concepciones. Sin embargo, la principal cuestión planteada por el florecimiento del pluralismo legal en el mundo moderno —a saber, cómo tenemos que abordar la carrera de leyes ahora que sus variedades han llegado a entremezclarse de forma tan caótica— escapa ampliamente a esas formulaciones teóricas.

En cualquier caso, «florecimiento» no es una palabra demasiado convincente, aunque hace gala de un cierto toque irónico. Es probable que no todos los países del Tercer Mundo se hallen en la posición de Etiopía que, en los años 60 (antes de que los militares simplificasen las cosas en un sentido y las complicasen en otro) se jactaba de poseer no sólo una multitud de tradiciones legales tribales claramente opuestas, desde las pastorales de los galla hasta las agrarias de los amhara, y donde algunas de ellas operaban en un contexto cristiano, otras en uno musulmán, y finalmente otras en uno pagano, sino un código imperial cesariano-papista que databa del siglo XVII, versiones malikíes y shafi'íes de la *šarī'a*, introducidas hacia el siglo X, un código penal suizo, códigos civiles, comerciales y criminales franceses y un código civil inglés, así como una legislación parlamentaria administrada por una corte suprema civil (compuesta hasta 1957 por jueces ingleses) y un mandato real regido por una corte suprema imperial (compuesto, si ésa es la palabra, hasta 1974, por el León

de Judá).[80] No obstante, en formas menos extravagantes, el eclecticismo legal —algo ajeno, algo propio; algo secular, algo religioso; algo legalista, algo tradicional— está ampliamente generalizado en ese mundo.

A mi entender, la reacción inicial que los abogados educados en Occidente han manifestado ante este tipo de situación ha sido deplorarla como si se tratase de una ofensa a la decencia jurídica, del mismo modo que la reacción inicial de los antropólogos educados en Occidente ha sido justificarla en tanto actitud cultural. La capacidad que una adjudicación digna de ese nombre tiene para conducirse en un clamor tan nomístico, así como el grado de responsabilidad social que pueden asumir sus operaciones son, por supuesto, custiones empíricas que exigen respuestas diferentes para cada caso. Pero no es probable que una calamidad tan extendida, si se trata realmente de una calamidad, sea simplemente artificiosa o trivial. Por difícil que resulte asimilarla a categorías heredadas y a ideales estereotipados, no puede rechazarse como si se tratase de un producto sin sentido de sociedades arruinadas.

Por otra parte, al menos para mí, es precisamente esta dificultad la que la hace interesante, pues sugiere que la inutilidad de la polarización occidental entre ley aplicable y hecho pertinente —la confrontación excluyente entre imágenes sobre «lo que es correcto» y relatos sobre «lo que es»— para describir efectivamente el modo en que la adjudicación procede en otras tradiciones aumenta sólo cuando esas tradiciones se entrecruzan entre sí y con la adjudicación occidental. Hoy día confiar en esa polarización no sólo significa tergiversar el derecho practicado en otros lugares; significa, además, impedirle todo comentario, exceptuando burlas y lamentaciones. Por consiguiente, y para exponer las cosas de un modo que parecerá excitantemente vanguardista para unos y una simple moda pasajera para otros («a la última moda» es la locución de más rabiosa actualidad), necesitamos un sistema de discurso original, una nueva forma de expresarse si se quiere, no sólo para captar lo que está sucediendo, con respecto a lo legal, en todas las Etiopías del mundo, sino también, y puesto que este tipo de cosas son siempre reflexivas, al redescribir al descriptor como éste redescribe lo descrito, lo que está sucediendo entre nosotros mismos.

Richard Rorty, en su reciente *Philosophy and the Mirror of Nature* —texto que constituye un ataque a gran escala contra esa suerte de epistemología de estructura neutral que yo mismo, bajo el grito de batalla del conocimiento local, trato de emprender aquí contra

el derecho— formula una útil distinción entre lo que él llama, no del todo afortunadamente, discurso normal y anormal.[81] El discurso «normal» (o, como yo preferiría, «estandarizado», para evitar ecos no deseados) es un discurso que procede con arreglo a una serie de reglas, suposiciones, convenciones, criterios, creencias, y que, al menos en principio, nos informa sobre el modo de solucionar problemas y resolver desacuerdos «en cada lugar donde parezca que las afirmaciones entran en conflicto».[82] Es el tipo de discurso que usualmente creen poseer los científicos (y que realmente poseen en grandes ámbitos de la investigación) y al que los críticos literarios siempre se han considerado tan obsesivamente próximos, tras dedicar tanto tiempo a lograr su consecución (y al que realmente se aproximan en ciertos momentos y en circunstancias particulares). Pero, asimismo, es el tipo de discurso que permite la solución «racional» de conflictos del profesor Gilmore mediante procedimientos «razonables», esto es, consensuales —una condición que alcanza indudablemente excepto, como él mismo señala, cuando no lo hace—. El discurso «normal», escribe Rorty, es «cualquier discurso (científico, político, teológico, etc.) que encarne los criterios aceptados para alcanzar un acuerdo».[83] Refleja una situación

> ...en la que todos los desacuerdos residuales se consideran «no-cognitivos» o simplemente verbales, o bien temporales —esto es, capaces de ser resueltos al hacer algo nuevo—. Lo que importa es que debería haber un acuerdo sobre lo que habría de hacerse si se *alcanzase* una resolución. Mientras tanto, los interlocutores pueden acordar mantener las discrepancias —quedando entretanto satisfecha la racionalidad de unos y otros.[84]

El discurso «anormal» es, en cambio, un discurso en el que «los criterios aceptados para alcanzar un acuerdo» no constituyen el eje sobre el que gira la comunicación, y en el que la evaluación de concepciones dispares basada en una cierta estructura aceptada dentro de la cual éstas puedan ser juzgadas objetivamente y comparadas entre sí no constituye el propósito constitutivo. La esperanza de acuerdo no se ha abandonado. Las personas cambian ocasionalmente de mentalidad, o bien salvan sus diferencias como resultado de una información relativa a lo que creen individuos o grupos de individuos cuya mentalidad toma otros rumbos. Sin embargo, «el desacuerdo interesante y fructífero» —cómo podré saber lo que pienso antes de ver lo que dices—, no se considera un proceso menos racional.[85]

> Discurso normal [según Rorty] es aquel que se realiza dentro de un conjunto admitido de convenciones sobre lo que debe tenerse por aportación relevante, lo que debe tenerse por respuesta a una pregunta, y lo que debe tenerse por un buen argumento en favor de esa respuesta o una buena crítica contra la misma. El discurso anormal es lo que ocurre cuando interviene en el discurso alguien que ignora estas convenciones o que las deja de lado. ... El producto del discurso normal... [es] un tipo de afirmación que puede aceptarse como verdadera por aquellos participantes a quienes los otros participantes consideren «racionales». El producto del discurso anormal puede ser cualquier cosa comprendida entre lo absurdo y la revolución intelectual...[86]

De modo menos dramático, ése puede ser también un método eficaz para internarse en situaciones en las que la disensión es crónica, en las que ésta amenaza probablemente con acrecentarse y donde no tiene visos de cambiar a corto plazo. No pretendo investigar aquí sus consecuencias filosóficas, apenas establecidas en el mundo de lo aclamado y lo obvio, como cualquier cosa que sea nueva. Podemos dejar que el torturado torture al torturador. Mi interés por el derecho empieza justamente cuando se halla espectacularmente ausente lo que la mayoría de los abogados y también muchos antropólogos considerarían la condición *sine qua non* de su existencia —esto es, «el acuerdo sobre las cosas que son fundamentales» (por citar esta vez la perorata de otro conferenciante Storrs que sirva de contraste con el profesor Gilmore, a saber, el juez Cardozo).[87]

Por lo que a nosotros, abogados con inclinaciones antropológicas o antropólogos con intereses jurídicos, se refiere, la cuestión que hemos de encarar es, y ya lo he dicho anteriormente, cómo describir tales situaciones de una forma que sea útilmente informativa; informativa de las propias situaciones y de las implicaciones que éstas presentan sobre nuestra concepción del proceso legal en tanto fenómeno general en el mundo, ahora que parece que las beaterías del derecho natural, las simplicidades del positivismo legal o las evasiones del realismo legal ya no son de mucha ayuda. Se trata de hablar de cosas irregulares en términos regulares, sin destruir por ello esa cualidad irregular que en un principio nos atrae hacia ellas; como señalé anteriormente, es una empresa básicamente irregular.

Es esta empresa irregular, «el estudio del discurso anormal desde el punto de vista del discurso normal», o como indica Rorty, «el intento de dar cierto sentido a lo que está pasando en un momento en que todavía no estamos seguros sobre ello como para hacer una descripción y, por tanto, para comenzar su explicación [sistemática]»,

la que ha llegado a conocerse como hermenéutica —un término cuyos ecos griegos, pasado teológico y pretenciosidad al estilo de un *Herr Professor* no debe desalentarnos ya que, bajo el nombre más familiar y menos acicalado de interpretación, es el tema sobre el que muchos de nosotros hemos estado hablando durante todo el tiempo—.[88] Además, es aquí donde se necesita con mayor urgencia esa conversación a nivel de hormiguero entre los antropólogos, absortos en las peculiaridades de los casos etnográficos, y los abogados, absortos en las de los legales, que he señalado en la primera parte de este ensayo como el modo más práctico para que esos distintos aficionados a lo local se ayuden entre sí, si no precisamente en problemas comunes, sí al menos en problemas que son afines. Parecería que el pluralismo legal, que atrae al abogado porque es legal y al antropólogo porque es plural, es justamente el tipo de fenómeno que ninguno de ellos podría abandonar al cuidado del otro.

Una hermenéutica del pluralismo legal —un intento de representar en un estilo razonablemente inteligible situaciones como las etiópicas, ya sea en el Tercer Mundo, en el Segundo o, ahora que los desafíos a las ideas de «un Estado, una ley» están resurgiendo en zonas próximas a nuestro hogar, en el Primer Mundo— no implica, sin embargo, la construcción de un cierto esperanto milagroso en el que pueda pronunciarse cualquier cosa contraria, original, sobrante o extraña de forma completa y neutral; el tipo de cosa que Rebecca West remitió en una ocasión a una publicación de Naciones Unidas al observar que, por respeto a la paloma de la paz, estaba escrita en *pidgin english*. (Un importante antropólogo del derecho, Paul Bohannan, desesperado, como era lógico, por el largo debate relativo al empleo de conceptos africanos u occidentales para el análisis del derecho africano, sugirió una vez, con aparente seriedad, que todos escribiésemos sobre esas cosas en Fortran.)* Lo que sí implica, y eso supone una importante revolución para la mayoría de los académicos, es una expansión de los modos admitidos de discurso, en el caso que nos ocupa los de la antropología y el derecho comparado, de tal modo que se hagan posibles ciertos comentarios convincentes sobre materias normalmente ajenas a ellos, en el caso que nos ocupa, sobre la heterogeneidad cultural y el disenso normativo. Las pautas de la convicción deben ser necesariamente de nuestra propia cosecha —¿de

* Se trata de un sistema informático que emplea notaciones matemáticas para programar problemas científicos de modo que puedan ser resueltos por un ordenador. (T.)

quién más podrían ser?—, pero no necesitan serlo hasta el extremo de que éstas nos impidan conocer cualquier otra cosa que suceda en el mundo más allá de la charla metódica de los tribunales federales de apelación o de las etnografías tribales.

§

Este esfuerzo, a caballo entre lo quijotesco y lo sisífeo* (lo implausible queda un poco más lejos), por reproducir cosas extrañas mediante palabras no demasiado extrañas es especialmente revelador en el caso del pluralismo legal, pues no sólo los observadores de las complejidades del Tercer Mundo se encuentran inexorablemente arrastrados hacia él, sino también los que se hallan sometidos a esas mismas complejidades. También ellos oscilan de modo precario entre el intento de comprender su mundo legal en unos términos demasiado integrales —los occidentales «revivalista/tradicional», «radical/revolucionario», «ley/código»— como para representarlo de forma realista, y el abandono definitivo de toda esperanza de comprenderlo, excepto de manera oportunista. Parece que las cosas no están mucho más claras desde dentro que desde fuera. Y lo que desde un lugar supone un desafío hermenéutico, qué se puede decir *acerca de* un discurso tan políglota, es desde el otro un desafío práctico, qué se puede decir *en* él.

Tomemos el caso de Indonesia, y concretamente el de Java, tema que conozco ciertamente mejor que el de Etiopía. Colonizada un milenio o dos antes de Cristo, a la llegada de los austronesios, en Dios sabe cuántas oleadas y a través de qué rutas, desde lo que en la actualidad es el sur de la China y el norte de Vietnam; escenario de la construcción del complejo Estado índico, Borobudur y todo eso, aproximadamente a partir del siglo V y hasta cerca del siglo XV; ocupada progresivamente por una multitud de colonos-mercaderes chinos bastante emprendedores, llegados desde la época Han en adelante; sometida a una intensa labor misionera islámica más o menos ortodoxa desde el siglo XII; colonizada palmo a palmo, región por región, por los holandeses desde 1598 a 1942 (con un interludio británico durante la época de las guerras napoleónicas, creando un poderoso dominio en el que se conducía por el lado izquierdo); ocupa-

* De Sísifo, personaje de la mitología griega, condenado a repetir incesantemente un trabajo nunca concluido, a saber, arrastrar una roca por la ladera de una montaña. (T.)

da, y en general ultrajada, por el ejército japonés entre 1942 y 1945; y en la actualidad influida por intereses políticos y económicos norteamericanos, sudasiáticos, australianos, europeos, soviéticos y árabes —en suma, difícilmente existe una sola forma de sensibilidad legal (tal vez la africana, y la esquimal) a la que no haya sido expuesta.

Ya he aludido a la naturaleza general de los acuerdos legales en las Indias Orientales holandesas tanto en relación a mis puntos de vista sobre el *adat* como en contraste con el *adatrecht*. Básicamente, se trataba de un sistema del tipo «a cada cual lo suyo» («en la elección por la elección está la gracia», rezaba la consigna-homilía), en el que el gobierno holandés actuaba tan rigurosamente de árbitro final que decidía quién era «cada cual» y qué era «lo suyo».[89] La distinción fundamental era bastante simple: la que se establecía entre europeos y no-europeos. Pero había también muchas clases de no-europeos, y demasiados desacuerdos entre los europeos que eran modernizadores decididos, los que eran orientalizadores decididos y finalmente los contemporizadores decididos, así como muchas vías por medio de las que individuos situados en lados opuestos de la línea divisoria se implicaban uno en la vida del otro hasta hacer de esta sencillez el armazón de una gran confusión.

La historia de esta confusión es, por supuesto, larga y cambiante, llena de codificaciones melancólicas y de giros políticos radicales. Ahora bien, en la primera parte de este siglo se aventuró una forma (o una sinforma) más o menos clara, forma que la República heredaría finalmente: tres grandes clases legales —europeos, nativos y orientales extranjeros—; dos grandes jerarquías legislativas —un tribunal administrativo *Rechtsstaat*, lleno de jurisconsultos burócratas, y un tribunal administrativo colonial, lleno de expertos en asuntos nativos—; y una auténtica multitud de casos especiales, acuerdos particulares y prácticas inasimilables que desdibujaban las clases y se abrían paso entre las jerarquías.[90]

Del lado clasificatorio, los principales factores que complicaron la situación fueron, en primer lugar, la textura porosa de la categoría de orientales extranjeros, desde la que se filtraron toda suerte de tipos socialmente intersticiales para así alcanzar un estatus cuasi-europeo; después, la ambigua posición de los indonesios «educados», que a veces eran nativos y a veces no; y por último, una colección enorme de complicadas reglas destinadas a ajustar las normas en beneficio del negocio del imperialismo. Del lado jerárquico, la administración colonial creó un complejo sistema de tribunales de aplicación de la *šarī'a* sólo controlado a medias, y aún en menor grado

comprendido, así como un gran número de tribunales *adatrecht* agrupados por juristas *adatrecht* en diecinueve jurisdicciones *adatrecht* sobre los ámbitos de áreas culturales difusas y en ocasiones bastante hipotéticas. Detalles aparte, por provocativos que éstos sean (que los japoneses eran europeos honorarios; que un nativo que viviese durante suficiente tiempo como un holandés podía recurrir al gobernador general para llegar a ser tratado legalmente como tal; que el matrimonio entre grupos convirtió a mujeres holandesas en indonesias o chinas, y viceversa; que se podía ser europeo con motivo de una transacción particular, como un préstamo bancario, y nativo para cualquier otra cosa), cualquiera puede constatar ciertamente que en este caso, nos hallamos ante una gran cantidad de leyes y un consenso bastante escaso.

En cualquier caso, antes por los rigores de la ocupación japonesa —cuando durante casi tres años el derecho surgió del cañón de un arma—, y después por las dislocaciones provocadas por el retorno de los holandeses descarriados, cuando durante casi cinco surgió de un esfuerzo desesperado por restaurar al menos la apariencia del orden social anterior a la guerra, los distintos componentes de este *collage* fueron brutalmente separados, en algunos casos descartados, en otros añadidos, y en otros reelaborados, con la misma brutalidad que se había empleado en otro tiempo para engarzarlos.

Como Daniel Lev, el principal estudioso de tales cuestiones, ha señalado repetidamente para las instituciones legales, el advenimiento de la independencia indonesia (declarada en 1945, culminada en 1950) significó su repentina inmersión en una vida política mucho más activa, un fenómeno con frecuencia erróneamente interpretado, dentro y fuera del país, como la más temida de las enfermedades tropicales, la decadencia de la ley.[91] Desde el momento en que, bajo el régimen de Sukarno —que no era sino un ecléctico—, se introdujo la libertad de expresión política, la tensión no sólo se manifestó entre los agrupamientos religiosos, regionales, raciales, económicos y culturales que fue evitada durante el período colonial (excepto de vez en cuando y que aun entonces afloró básicamente de forma ilegal), sino que además generó un enorme conflicto. Desde los soldados y los empleados civiles hasta los escolares y aparceros, todo el mundo se dividió en facciones rivales, tenazmente enconadas; un destino del que no escaparon jueces, abogados, maestros de leyes, legisladores y policías. En lugar de desaparecer con la propia desaparación de los holandeses, el pluralismo legal hizo estallar la estructura institucional altamente elaborada que, por injusta que fuese, lo contenía previamente.

La ironía, a la sazón invisible durante mucho tiempo y evidente ahora que conocemos su coste humano, era que esta eflorescencia del desacuerdo en todas las cosas y sobre todas ellas tuvo lugar entre las inflexiones de un nacionalismo radicalmente unitario que negaba la legitimidad, e incluso a veces la propia existencia, de ese desacuerdo en nombre de una integración social omnipresente y sin excepción. Por lo que se refería al derecho, esta ironía consistió en intentar subordinar las sensibilidades legales establecidas —musulmana, *adat*, índica, occidental o cualquier otra— a otra nueva y visionaria, llamada «revolucionaria», cuyo rencor resultaba muchísimo más patente que su contenido. La reacción inicial al descrédito simultáneo de las disposiciones legales coloniales y la acentuación del problema frente al que constituían una respuesta —nociones inconmensurables de lo que es la justicia— fue considerar que las propias disposiciones habían generado el problema. Elimina las primeras y habrás eliminado el segundo.

Pero las cosas no sucedieron de este modo. En lugar de producirse una gran reconciliación en nombre de una identidad nacional recobrada, se produjo, en su mismo nombre, una gran ruptura. Por lo que respecta al derecho, esa ruptura se expresó en parte (como, nuevamente, ha mostrado Daniel Lev) a través de un conflicto a tres bandas entre jueces, fiscales y policía por el control en el seno de un aparato legal «occidental sin occidentales», y en ese sentido «nacional», que emergió tras la descomposición de las categorías raciales y los tribunales segregacionistas. Los jueces, que intentaban heredar el elevado estatus de sus predecesores holandeses sin el tufillo colonial que se les asociaba, se volvieron hacia los modelos del *common law* y especialmente hacia el modelo estadounidense, para afianzar su posición (incluso pretendieron sin éxito instituir la revisión judicial). Los fiscales, que por su parte trataban de corregir el humilde estatus de sus predecesores, los «oficiales de justicia nativos», funcionarios que apenas eran otra cosa que notarios más o menos exaltados, se volvieron hacia los modelos continentales de derecho civil, modelos del tipo *juge d'instruction*, para mejorar la suya. Y la policía, que perseguía su independencia no sólo de jueces y fiscales, sino también de los ministros de justicia y de los jefes del mando del ejército, y con ello el fin de la imagen de perros de presa con que se les caracterizaba en la mentalidad popular, se volvieron hacia su papel de vanguardia durante la Revolución para restaurar la propia.[92] En parte, la ruptura también se expresó a través de una revigorización del sistema de tribunales de aplicación de la *šarī'a* —sistema que organizó

la influencia de sus partidarios (y la resistencia de los seglares) para lograr su expansión, centralización y «oficialización»; esto es, para ampliar su jurisdicción, incrementar su autoridad e incluso, en virtud de una imagen radical del «Estado islámico», aumentar su estatus constitucional—.[93] Y finalmente, se expresó en parte a través de una renovación, bajo la administración local, del movimiento *adatrecht*, representado ahora como un movimiento auténticamente indonesio, un baluarte del «derecho del pueblo» contra las impurezas extranjeras de cualquier tipo: ya fueran la «positivista» occidental, la «dogmática» del Islam árabe o la «feudalista» del mundo índico.[94]

Dejando a un lado el aspecto que tomaron todos esos conflictos (y no es que surgiesen de la nada; simplemente se han prolongado, como probablemente lo seguirán haciendo, de una manera u otra, por un tiempo más o menos indefinido), ni siquiera las convulsiones concomitantes a la invasión, reacción y revolución a las que asistimos en una sola década —y las relativas al golpe de Estado, asesinato en masa y gobierno militar de la siguiente— consiguieron que la reflexión sobre el derecho o sobre la práctica de éste se hiciesen periféricas en referencia a la corriente principal del desarrollo social. Si algo hicieron, fue empujarlas aún más hacia el centro de dicha corriente.[95] El esfuerzo por conectar las concepciones «en caso de/entonces» sobre la consistencia de la vida y las fórmulas «ya que/por lo tanto» para representar los casos de un modo determinable no disminuye cuando las concepciones proliferan y las fórmulas entran en conflicto. Simplemente, asume un tono más enérgico.

Por lo demás, lo que he calificado como el papel estructural del derecho resulta especialmente claro en este caso, ya que, al fin y al cabo, lo que está en cuestión no es si la propiedad debe entregarse de acuerdo con los principios del *adat*, la *šarī'a* o el derecho romano holandés; si ha de reconocerse el matrimonio civil o bien si las instituciones financieras pueden cobrar intereses; ni siquiera si el Estado debería admitir la existencia legal del hinduismo balinés o del misticismo índico javanés —controversias que todavía perduran en la Indonesia independiente—. Lo que está en cuestión, y lo que por consiguiente evocan y simbolizan de un modo u otro esos conflictos específicos, es el tipo de sociedad, qué incluirá y qué no, que habrán de poseer a partir de ahora esas ex Indias Orientales. El derecho, con su capacidad para colocar las cosas particulares que suceden —a un lado la promesa, al otro la injuria— en un marco general donde parezca que las normas para la organización por principios de éstas surgen naturalmente de las esencias de su carácter, no es un mero

reflejo de una sabiduría recibida o una simple tecnología para la resolución de litigios. Nos sorprende que despierte el mismo tipo de pasiones que aquellos otros productores de sentido y postuladores de mundos —la religión, el arte, la ideología, la ciencia, la historia, la ética y el sentido común— atraen sobre sí.

Las pasiones son intensas porque lo que se halla en peligro (o en todo caso lo que así se percibe), no es únicamente el acuerdo sobre el modo en que se localizan los hechos y se instituyen las leyes. Si eso constituyera el núcleo del problema, podría franquearse con bastante facilidad: un poco de testificación moral aquí, un poco de legislación por estatus allá; algunos veredictos diseñados para silenciar las inarmonías aldeanas, algunas ficciones tramadas para posibilitar la existencia de bancos comerciales. Pero casi nadie, ni siquiera el matrimonio más endogámico o un juez testamentario, está dispuesto a morir en nombre del puro procedimiento. Lo que se halla en peligro (o lo que así se percibe), son las propias concepciones del hecho y la ley, y las de las relaciones que guardan entre sí —la sensación, sin la que los seres humanos no podrían vivir, y mucho menos juzgar, de que la verdad, el vicio, la falsedad y la virtud son reales, distinguibles y se hallan adecuadamente alineados.

En suma, el conflicto sobre el modo en que debe administrarse la adjudicación —el tipo de cosa que enemista al rey-dios burócrata de Bali con los ciudadanos de mi aldea— forma parte de un conflicto mucho más amplio y profundo, como lo era el que allí se daba, por producir una forma de vida factible, para recomponer lo que, en referencia al derecho anglo-indio, que constituía un rompecabezas aún mayor que el holandés-indonesio, ha sido designado con el nombre de malentendido productivo. Por supuesto, las partes supuestas a tal malentendido han cambiado ciertamente en los últimos años, y su poder relativo ha cambiado más aún. Y, por descontado, también cabe la posibilidad de que una de esas partes triunfe políticamente lo suficiente como para ser capaz de imponer sus concepciones sobre las partes restantes, aunque tengo mis dudas sobre ello. Incluso puede tener lugar una coyuntura genuinamente hobbesiana, en la que nada importe excepto la economía de la violencia (algo que, en cierta medida, ya se produjo en octubre y noviembre de 1965); pero si ésta llega a manifestarse, traerá consigo (como así ocurrió, bajo Suharto) otro intento por forzar las piezas del collage en una disposición tolerable. Sin embargo, una cosa queda seguramente clara: simplemente, una concepción instrumental del derecho, como algo que tiene que ver con los medios y no con los fines, como un simple orga-

nismo para comprender los valores sociales situados en algún otro lugar —tal vez en la religión, o en la filosofía, o bien colocados por aquel hombre célebre en la parte trasera del autobús de Clapham— no se producirá.[96] «Nunca otorgues tu confianza a un hombre que hayas visto volar hasta que sepas si obedece la *šarī'a*», escribía Rashid Rida, un egipcio enemigo del misticismo musulmán, quien, a pesar de lo que pueda pensarse acerca de su legalismo, concebía cuando menos el derecho como algo que arroja su propia sombra.[97]

§

¿Qué hacer? Por supuesto, eso resulta difícil de decir. Pero, seguramente, lo que hagamos implicará un alejamiento de la reflexión funcionalista sobre el derecho —que lo considera una hábil estrategia para evitar que la gente se despedace entre sí, para promover los intereses de las clases dominantes y para defender los derechos de los débiles frente a las depredaciones de los fuertes, o bien para hacer la vida social un poco más previsible en sus límites borrosos (intenciones que el derecho asume claramente, aunque en grados variables en diferentes momentos y en distintos lugares); y, por contra, un acercamiento a la reflexión hermenéutica sobre éste, que lo concibe como un medio para otorgar un sentido particular a cosas particulares en lugares particulares (cosas que suceden, cosas que no logran suceder, cosas que podrían llegar a suceder), de tal forma que esos dispositivos nobles, siniestros o simplemente oportunos adopten formas particulares e impactos particulares. En suma, un sentido, y no un mecanismo.

De cualquier modo, ésa es mi concepción, y todos los temas dominantes de esta discusión, mientras aparecían y desaparecían de la vista al tiempo que se examinaba apresuradamente ésta o aquella materia, fueron diseñados con el propósito de exponerla. El conocimiento local, *Anschauung* y caso inmediato, imagen del derecho; la separación del «derecho» y la «antropología» en cuanto a disciplinas, para que de este modo se vinculen mediante intersecciones específicas en lugar de hacerlo mediante fusiones híbridas; la relativización de la oposición ley/hecho en varios juegos de imágenes de coherencia y fórmulas de consecuencia; la concepción del estudio comparado del derecho como un ejercicio de traducción intercultural; la idea de que el pensamiento legal estructura las realidades sociales en lugar de reflejarlas simplemente; el acento sobre la tenaci-

dad histórica de las sensibilidades legales; el rechazo de una relación sobre la fuerza práctica del derecho basada en el consenso social en favor de otra que lo esté en la búsqueda de su sentido; la convicción de que el pluralismo legal no es una aberración pasajera, sino una característica central del paisaje moderno; y el argumento de que la autocomprensión y la comprensión del otro se hallan tan internamente conectadas en el derecho como lo están en los restantes ámbitos de la cultura —todas estas apreciaciones son producto de un cierta forma de pensar, por lo demás bastante fascinada por la diversidad de las cosas—. Tomadas en su conjunto, no dibujan un bloque excesivamente sistemático, llámese «hermeneuticismo» o algún que otro barbarismo semejante, pues entran en contradicción, en tanto que como simples temas bien puede decirse que dan lugar a dicho bloque, y que lo hacen con la suficiente regularidad como para sugerir que, a pesar de que sin duda es ir demasiado lejos reelaborar el verso de Shelley y proclamar que los abogados son los poetas desconocidos del mundo, concebir el derecho como una especie de imaginación social puede contribuir a arrojar luz sobre él.

Una cosa que puede contribuir a arrojar luz sobre ese conjunto es el hecho de que, para ayudar a su comprensión, pueden convocarse los recursos analíticos de otros ámbitos ajenos a la psicología behaviorista, la economía neoclásica, la sociología utilitarista o la antropología funcionalista —ciencia social de corte duro—. La tendencia de la teoría social hacia una percepción de la acción social como algo que configura y comunica un significado, tendencia que comienza seriamente con Weber y Freud (o, en ciertas interpretaciones, con Durkheim, Saussure y G.H. Mead) y que en la actualidad ha alcanzado un papel dominante, abre un abanico de posibilidades mucho más amplio para explicar por qué hacemos la cosas que hacemos en la forma en que las hacemos que el ofrecido por el imaginario de tiras y aflojas de las concepciones más corrientes.

A pesar de que este «giro interpretativo» —como ha sido calificado— esto es, concebir el comportamiento humano y los productos del comportamiento humano como un «decir algo sobre algo» —algo que necesita ser analizado y explicado— ha llegado virtualmente a todos los ámbitos del estudio de la cultura, afectando a baluartes tan positivistas como la psicología social y la filosofía de la ciencia, aún no ha tenido demasiada influencia en los estudios legales. La fuerte propensión hacia el «cómo» del derecho práctico —cómo evitar el tribunal si se puede, cómo prevalecer en él si no se puede, por hacerse otra vez eco del resumen irónico de Holmes— lo ha mantenido a raya. Sin embargo, no hay duda de que la historia, la sociología y la

filosofía de un campo determinado mantienen la prudencia a la hora de adoptar como propio el sentido dado por sus practicantes, por estar éste sometido, como lo están esos mismos practicantes, a las necesidades inmediatas del oficio. Al fin y al cabo, necesitamos alguna otra cosa aparte del conocimiento local. Necesitamos una estrategia para convertir sus variedades en comentarios que puedan ilustrarse entre sí, iluminando unos lo que oscurecen otros.

Desde luego, no existe ningún método fácil para ello, y yo mismo tengo mis dudas de que pueda llegar a haberlo alguna vez. Pero, al menos en la actualidad, hemos atesorado ciertas astucias. Estamos aprendiendo —y creo que más en la antropología que en el derecho, y dentro de la antropología más en relación con la simbología del intercambio, del ritual o de la política que con el derecho— alguna cosa sobre la formulación de perspectivas inconmensurables de las cosas, de formas disímiles de registrar las experiencias y expresar la vida en una proximidad conceptual tan grande que, aunque nuestro sentido de sus diferencias no se reduzca (de hecho, normalmente aumenta), éstas parezcan de algún modo menos enigmáticas de lo que resultan cuando son observadas por separado. Al menos en este caso, me parece que la famosa sentencia de Santayana, cuando señalaba que comparamos sólo cuando nos mostramos incapaces de llegar al fondo de las cosas, es justamente la imagen contraria de la verdad: es en virtud de la comparación, aunque sea de cosas incomparables, como hemos de aproximarnos al corazón de lo que nos esté dado llegar.

Pido disculpas por exponer la cuestión al modo koan* del Zen («¿cuál es el sonido de dos manos que no baten entre sí?»). No obstante, cuando se considera que es en esto, en comparar incomparables —Milton y Shakespeare, Rembrandt y Rubens, Platón y Kant, Newton y Einstein— en lo que pierden una gran parte de su tiempo aquellas disciplinas dedicadas a la explicación descriptiva de las formas imaginativas, se diluye cualquier posible sentido que pudieran tener esas escandalosas paradojas. Y, asimismo, por esta razón esas disciplinas, la crítica literaria y la historia del arte, la filosofía moral y la historia de la ciencia, *inter* un gran número de *alia* (al trazar nuestro rumbo entre perplejidades tales como la naturaleza cambiante de la distinción hecho/ley a través de tradiciones culturales y fa-

* Término doctrinal del budismo Zen. Se refiere a cualquier pregunta carente de sentido que se formula al estudiante y para la que, pese a todo, se exige una respuesta. (T.)

ses históricas), pueden resultarnos más provechosas que las presuntas empresas más «científicas», donde todo aquello que aparece debe necesariamente converger. Si podemos extraer algún mensaje de todo lo que hemos estado diciendo aquí, es que el mundo es un lugar diverso, dividido entre abogados y antropólogos, entre musulmanes e hindúes, entre pequeñas y grandes tradiciones, entre pasados coloniales y presentes nacionalistas; y ganaremos mucho, tanto científicamente como en otros sentidos, enfrentándonos a esa compleja realidad, y no empeñándonos en dormir en una nube de generalizaciones fáciles y de comodidades ficticias.

Así expresado, todo esto suena muy estimulante. Nos gusta pensar que el principio de realidad nos es beneficioso, excepto tal vez cuando éste acaba con nosotros. Ahora bien, un esfuerzo serio para definirnos mediante nuestra localización entre otros hombres diferentes —que no se hallen tan distantes como los marcianos, ni tan desacreditados como los primitivos, ni siquiera tan desarmados como la Persona universal; y que sí estén, como nosotros, dominados por los instintos del sexo y la supervivencia— implica una serie de riesgos auténticos, entre los que se cuentan la entropía intelectual y la parálisis moral. Resulta muy difícil mantener la doble percepción de que la nuestra no es sino una voz entre otras muchas y que, en la medida en que es la única que poseemos, necesitamos sin embargo hablar a través de ella. Lo que con acierto ha dado en llamarse la larga conversación de la humanidad puede estar volviéndose tan cacofónica que podría llegar a ser imposible ordenar un pensamiento cualquiera, y aún mucho más la transformación de unas formas locales de sensibilidad legal en comentarios recíprocos, que se enriquezcan mutuamente. Pero sea como fuere, y según creo, no hay elección. La cuestión primordial, para cualquier institución cultural allí donde esté, ahora que nadie deja en paz a nadie y que nunca más volverá a hacerlo, no es si todas las cosas se reunirán inconsútilmente o si, por el contrario, todos nos obstinaremos, aislados, en nuestros propios prejuicios. En realidad, la cuestión es si los seres humanos, ya sea en Java o en Connecticut, continuarán siendo capaces, a través del derecho, la antropología o cualquier otra cosa, de imaginar vidas ejemplares que puedan llevar a la práctica.

NOTAS

Capítulo 2

1. *Pioneering in the Far East and Journeys to California in 1849 and to the White Sea in 1848*, Londres, 1882, págs. 59-66.
2. Lionel Trilling, «Why We Read Jane Austen», *Times Literary Supplement*, 5 de marzo de 1976, págs. 250-252.
3. Nueva York, 1975.
4. *Absalom, Absalom!*, Nueva York, 1936, págs. 100-101. [William Faulkner, *¡Absalón, Absalón!*, Madrid, Alianza, 1971 (Trad. Beatriz Florencia Nelson); págs. 86-87. (T.)]
5. «Lost in Translation», *Divine Comedies*, Nueva York, 1976, pág. 10. [*Lost, is it, buried? One more missing piece? / But nothing's lost. Or else: all is translation / And every bit of us is lost in it / (Or found —I wander through the ruin of S / Now and then, wondering at the peacefulness).*]
6. M. Boneff, *Bali*, París, 1974, págs. 69, 72.
7. *Bali and Angkor*, Boston, 1936, págs. 54-55.
8. G. Kraus y K. With, *Bali*, Hagen y W, 1922, pág. 41.

Capítulo 4

1. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Nueva York, 1953, pág. 8; he alterado ligeramente la traducción de Anscombe. [Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988. (T.)]
2. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, pág. 127.

Capítulo 5

1. Citado en R. Goldwater y M. Treves, *Artists on Art*, Nueva York, 1945, pág. 421. [Robert Goldwater y Marco Treves, *El arte visto por los artistas*, Barcelona, Seix-Barral, 1953, pág. 448. (T.)]
2. Citado en ibíd., págs. 292-293. [Ibíd., págs. 215-216. (T.)]
3. Véase N. D. Munn, *Walbiri Iconography*, Ithaca, Nueva York, 1973.
4. Citado en Goldwater y Treves, *Artists on Art*, pág. 410. [Ibíd. pág. 311. (T.)]
5. P. Bohannan, «Artist and Critic in an African Society», en *Anthropology and Art*, comp. por C. M. Otten, Nueva York, 1971, pág. 178.

6. R. F. Thompson, «Yoruba Artistic Criticism», en *The Traditional Artist in African Societies*, edición a cargo de W. L. d'Azaredo, Bloomington, Ind., 1973, págs. 19-61.

7. Ibíd., págs. 35-36.

8. R. Goldwater, «Art and Anthropology: Some Comparisons of Methodology», en *Primitive Art and Society*, edición a cargo de A. Forge, Londres, 1973, pág. 10.

9. A. Forge, «Style and Meaning in Sepik Art», en *Primitive Art and Society*, edición a cargo de Forge, págs. 169-192. Véase también A. Forge, «The Abelam Artist», en *Social Organization*, edición a cargo de M. Freedman, Chicago, 1967, págs. 65-84.

10. A. Forge, «Learning to See in New Guinea», en *Socialization, the Approach from Social Anthropology*, edición a cargo de P. Mayer, Londres, 1970, págs. 184-186.

11. M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, Londres, 1972. [M. Baxandall, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978 (trad. Homero Alsina Thevenet). (T.)]

12. Ibíd., pág. 38. [Ibíd., pág. 59. (T.)]

13. Ibíd., pág. 34. [Ibíd., págs. 53-54. (T.)]

14. Ibíd., pág. 40. [Ibíd., pág. 60. (T.)]

15. Citado en ibíd., pág. 41. [Ibíd., pág. 61. (T.)]

16. Ibíd., pág. 48. [Ibíd., pág. 69. (T.)]

17. Ibíd.

18. Citado en ibíd., pág. 57. [Ibíd., pág. 57. (T.)]

19. Ibíd., pág. 80. [Ibíd., pág. 106. (T.)]

20. Ibíd., pág. 76. [Ibíd., pág. 102. (T.)]

21. Ibíd., pág. 86. [Ibíd., pág. 113. (T.)]

22. Ibíd.

23. Ibíd., págs. 87-89, 101. [Ibíd., pág. 116. (T.)]

24. M. Baxandall, *Giotto and the Orators*, Oxford, 1971.

25. Baxandall, *Painting and Experience*, pág. 152. [M. Baxandall, *Pintura...*, pág. 187. (T.)]

26. M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, Chicago, 1974, pág. 367.

27. Ibíd., vol. 2, pág. 438.

28. Estoy agradecido a Hildred Geertz, que recopiló la mayor parte de estos poemas, por haberme permitido hacer uso de ellos.

29. N. Goodman, *Languages of Art*, Indianápolis, 1968, pág. 260. [Nelson Goodman, *Los lenguajes del arte*, Barcelona, Seix-Barral, 1976. (Trad. Jem Cabanes). (T.)]

30. J. Maquet, «Introduction to Aesthetic Anthropology», en *A Macaleb Module in Anthropology*, Reading, Mass., 1971, pág. 14.

Capítulo 6

1. Para un excelente repaso general de la cuestión, véase la introducción de S. N. Eisenstadt en su colección de textos de Weber sobre el carisma, *Max Weber on Charisma and Institution Building*, Chicago, 1968, págs. IX-LVI. Para la psicologización de la legitimidad, véase H. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley y Los Ángeles, 1972; para el «ascetismo intramundano», D. McClelland, *The Achieving Society*, Princeton, 1961; para la «racionalización», véase A. Mitzman, *The Iron Cage*, Nueva York, 1970 [Arthur Mitzman, *La Jaula de Hierro*, Madrid, Alianza, 1976 (Trad. Ángel Sánchez Pascual y María Dolores Castro Lobera)]. Merece la pena señalar que toda esta ambigüedad e incluso confusión en las interpretaciones tiene su justificación en la propia ambigüedad de Weber.

2. Para algunos ejemplos, véase «Philosophers and Kings: Studies in Leadership», en *Daedalus*, verano de 1968.

3. P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Nueva York, 1966.

4. E. Shils, «Charisma, Order, and Status», en *American Sociological Review*, abril de 1965; «The Dispersion and Concentration of Charisma», en *Independent Black Africa*, W. J. Hanna, Nueva York, 1964; íd., «Centre and Periphery», en *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, Londres, 1961.

5. E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957 [Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 (Trad. Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy)]; R. E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Ginebra, 1960; R. Strong, *Splendor at Court: Renaissance Spectacle and the Theater of Power*, Boston, 1973; M. Walzer, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, Mass., 1965; M. Walzer, *Regicide and Revolution*, Cambridge, Inglaterra, 1974; S. Anglo, *Spectacle, Pageantry, and Early Tudor Policy*, Oxford, 1969; D. M. Bergeron, *English Civic Pageantry*, 1558-1642, Londres, 1971; F. A. Yates, *The Valois Tapestries*, Londres, 1959; E. Straub, *Repraesentatio Maiestatis oder Churbayerische Freudenfeste*, Munich, 1969; G. R. Kernodle, *From Art to Theatre*, Chicago, 1944. Para una obra reciente de vulgarización sobre la presencia de los Estados Unidos en esta línea, véase M. Novak, *Choosing Our King*, Nueva York, 1974. Los estudios antropológicos, especialmente los producidos en África, han sido por supuesto sensibles a tales cuestiones desde hace mucho tiempo (a modo de ejemplo, E. E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge, Inglaterra, 1948) [E. E. Evans-Pritchard, «La realeza divina de los Shilluk del Sudán», en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979 (Trad. Alberto Cardín)], y tanto la obra de E. Cassirer, *Myth of the State*, New Haven, 1946 [Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, México, F. C. E., 1947 (Trad. Eduardo Nicol)] como la de M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, París, 1961, han de mencionarse, junto con la de Kanto-

rowicz, como fundacionales. La cita interior es de N. Ward, tal como aparece en el Oxford English Dictionary bajo el epígrafe «numinoso».

6. Hay un buen número de descripciones del desfile (o «entrada») de Isabel I en Londres de las cuales la más detallada es la de Bergeron, *English Civic Pageantry*, págs. 11-23. Véase también R. Withington, *English Pageantry: An Historical Outline*, vol. 1, Cambridge, Mass., 1918, págs. 199-202; y Anglo, *Spectacle, Pageantry*, págs. 344-359. La cita del texto es de Anglo, *Spectacle, Pageantry*, pág. 345. También la ciudad estaba resplandeciente: «Todas las casas del camino estaban decoradas; a ambos lados de la calle, desde Blackfriars a Saint Paul, había tenderetes de madera sobre los que se inclinaban los comerciantes y artesanos con sus largas togas negras forradas con capuchas de talas rojas y negras... con sus enseñas, banderas y estandartes» (cita del embajador veneciano en Londres, en Bergeron, *English Civic Pageantry*, pág. 14). Sobre la entrada de María y Felipe en 1554, véase Anglo, *Spectacle, Pageantry*, págs. 324-343 y Withington, *English Pageantry*, pág. 189.

7. Citado en Bergeron, *English Civic Pageantry*, pág. 17. Se supone que la reina replicó lo siguiente: «He tomado nota de vuestras amables intenciones hacia mí, y procuraré responder a vuestras expectativas». (Ibíd., pág. 18.)

8. Anglo, *Spectacle, Pageantry*, pág. 349.

9. Bergeron, *English Civic Pageantry*, pág. 15.

10. La cita pertenece a Anglo, *Spectacle, Pageantry*, pág. 350.

11. Grafton, citado en ibíd., pág. 352. No le faltaba razón: Débora gobernó durante 40 años, e Isabel I durante 45.

12. La cita es de Strong, *Splendor at Court*, pág. 84.

13. Para los desfiles de Isabel I fuera de Londres, Bergeron, *English Civic Pageantry*, págs. 25 y sigs.; Withington, *English Pageantry* págs. 204 y sigs.

14. Strong, *Splendor at Court*, pág. 84. El desfile era, por supuesto, un fenómeno que se daba en toda Europa. El emperador Carlos V [se refiere a Carlos I de España (T.)], por ejemplo, realizó diez en los Países Bajos, nueve en Alemania, siete en Italia, seis en España, cuatro en Francia, dos en Inglaterra y dos en África, como recordaba a su audiencia en el momento de su abdicación (Ibíd., pág. 83). Tampoco era un fenómeno restringido al siglo XVI: para los desfiles de los Tudor en el siglo XV, véase Anglo, *Spectacle, Pageantry*, págs. 21 y sigs.; para los de los Estuardo del siglo XVII, véase Bergeron, *English Civic Pageantry*, págs. 65 y sigs. y Strong, *Splendor at Court*, págs. 213 y sigs.

15. Yates, *The Valois Tapestries*, pág. 92.

16. Bergeron, *English Civic Pageantry*, pág. 21.

17. Java fue hindú aproximadamente desde el siglo IV hasta el siglo XV, cuando quedó, al menos nominalmente, islamizada. Bali se mantiene hindú hasta nuestros días. Gran parte de lo que ahora sigue está basado en mi propio trabajo; ver C. Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, 1980. Para la Java hindú, a modo general, véase N. J. Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 2.ª ed., La Haya, 1931.

18. T. Pigeaud, *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History*, 5

vols., La Haya, 1963, 1: 3 (javanés); 3: 3 (inglés). La cadena continúa de hecho descendiendo hasta los animales y demonios.

19. Ibíd., 1: 90 (javanés); 3: 135 (inglés). He realizado ciertas alteraciones en la traducción en pro de la claridad. Aun así, «poderes sagrados» y «la Suprema Nada» (esto es, Siva-Buddha) parecen traducciones poco convincentes, una cuestión que no podemos abordar aquí. Para una jerarquía aún más diferenciada, véase el texto llamado *Nawantaya*, ibíd., 3: 119-128.

20. Ibíd. (a pesar de su título, la obra es esencialmente un texto, traducción y comentario del *Negarakertagama*). De los 1.330 versos del poema, no menos de 570 están específicamente dedicados a descripciones de desfiles reales, y los propósitos de los restantes se hallan subordinados a los primeros. Literalmente, *Negarakertagama* significa «manual para el ordenamiento cósmico del Estado», que es de lo que realmente trata, y no, como a menudo se ha considerado, de la historia de Majapahit. Fue escrito en 1365 por un monje budista, residente en la corte del rey Hayam Wuruk (1350-1389).

21. *Negarakertagama*, canto 12, estrofa 6. He reconstruido de nuevo el inglés de Pigeaud, esta vez con mayor seriedad, para transmitir mejor lo que creo que es el sentido del fragmento. Sobre el concepto de *mandala* en Indonesia, donde significa a la vez «círculo sagrado», «región sagrada» y «comunidad religiosa», al mismo tiempo que constituye un símbolo del universo como tal, véase J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia*, Nagpur, 1952, págs. 5, 131, 218, 227; Pigeaud, *Java*, 4: 485-486. En general, sobre este tipo de metáforas en los Estados asiáticos tradicionales, véase P. Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*, Chicago, 1971.

22. Cantos 1-7. La familia real también es alabada, en tanto primer círculo externo al rey. El «hacedor del día» es, por supuesto, una metonimia del sol, identificado con Siva-Buddha, la «No-Entidad Suprema» en la Indonesia hindú.

23. Cantos 8-12. Existe una gran controversia sobre estos detalles (véase W. F. Stutterheim, *De Kraton van Majapahit*, La Haya, 1948; H. Kern, *Het Oud-Javaansche Lofdicht Negarakertagama van Prapanca*, La Haya, 1919), y no todos están claros. De cualquier modo, el modelo ha sido simplificado en este caso (realmente es un sistema de progresión geométrica a partir del centro [4-8-16], y por supuesto es cosmológico, y no exactamente geográfico). «Plebeyos de categoría superior» es una interpolación mía basada en el conocimiento de ejemplos más tardíos. La referencia al «joven rey» no indica un delfín, sino que se refiere al linaje de segunda categoría del reino. Este sistema del «doble rey» es frecuente en los Estados índicos indonesios, pero es demasiado complejo como para examinarlo aquí. Para una discusión más amplia, véase mi *Negara*.

24. Cantos 13-16.

25. Canto 92.

26. Sobre la exageración del tamaño de Majapahit, véase, con precauciones, C. C. Berg, «De Sadèng oorlog en de mythe van groot Majapahit», en *Indonesie* 5, 1951: 385-422. Véase asimismo mi «Politics Past, Politics Present:

Some Notes on the Uses of Anthropology in Understanding the New States», en C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973, págs. 327-341. [Trad. española: «Política del pasado, política actual: algunas notas sobre la utilidad de la antropología para comprender los nuevos estados», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988, págs. 274-284.]

27. Canto 17. Otros desfiles menores, para propósitos más concretos, también se mencionaban en la década de 1360. Véanse los cantos 61 y 70.

28. Cantos 13-18. El sistema direccional estaba integrado con un simbolismo cromático, donde los cuatro colores primarios —rojo, blanco, negro y amarillo— se disponían en torno a un centro abigarrado. Los cinco días de la semana, los cinco períodos del día, y las cinco fases de la vida, así como las plantas, los dioses y un buen número de otras formas simbólicas naturales y sociales, se fundían en el mismo modelo, que por consiguiente estaba extremadamente elaborado, al modo de un cuadro del conjunto del cosmos.

29. Cantos 13-18, 55-60. Cuatro o cinco paradas son descritas con detalle; pero debían haber durado diez o quince horas como mucho.

30. Canto 17, estrofa 3. De nuevo, he alterado la traducción; en particular, he traducido *negara* como «capital», en lugar de como «ciudad». Para los múltiples significados de esta palabra, véase mi *Negara*.

31. W. B. Harris, *Morocco That Was*, Boston, 1921. La discusión que ahora sigue se limita al período de la dinastía alauita, esto es, desde el siglo XVII hasta el XX (todavía continúa), con gran parte del material extraído de los siglos XVII y XIX. De nuevo he contado básicamente con mi propia investigación (véase C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, 1968) [C. Geertz, *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona, Paidós, 1994 (Trad. Alberto L. Bargados)]; C. Geertz, H. Geertz y L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, Inglaterra, y Nueva York, 1979.

32. El mejor estudio del Estado tradicional marroquí es de E. Aubin, *Morocco of Today*, Londres, 1906 [E. Aubin, *Marruecos en nuestros días*, Barcelona, Montaner y Simón, 1908]. El término «tribu» es de difícil aplicación en Marruecos, donde los grupos sociales carecían de estabilidad y definición; véase J. Berque, «Qu'est-ce qu'une "tribu" nord-africaine?», en *Eventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre*, París, 1953.

33. Véase A. Bel, *La Religion Musulmane en Berbérie*, París, 1938, vol. 1; E. Gellner, *Saints of the Atlas*, Chicago, 1969; C. Geertz, *Islam Observed*. La mayoría de los ulama y morabitos eran también jerifes. Sobre los jerifes [shurâfa] marroquíes en general, véase E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, París, 1922.

34. Sobre la *baraka* véase E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vols. Londres, 1926; C. Geertz, *Islam Observed*.

35. Sobre la movilidad verdaderamente asombrosa de Mulay Ismail, véase O. V. Houdas, *Le Maroc de 1631-1812 par Ezziani*, Amsterdam, 1969, págs. 24-55; la referencia del texto es de la pág. 46. Sobre Mulay Hasán, véase S. Bonsal, *Morocco As It Is*, Nueva York y Londres, 1893, págs. 47 y sigs.; véase Harris, *Morocco That Was*, págs. 1 y sigs.

36. S. Schaar, *Conflict and Change in Nineteenth-Century Morocco*, Tesis Doctoral, Princeton University, 1964, pág. 72. Asimismo, la constante movilidad transformaba la naturaleza de la corte: «La verdadera vida que la mayor parte de los miembros de la [corte] deben llevar, desarraigados y aislados de cualquier contacto con su tribu o su pueblo natal, y sujetos, con la exclusión de otros vínculos, a la institución de la que son dependientes. La mayor parte de la [corte]... se centra alrededor del sultán, y sus miembros llegan a ser tan nómadas como él. Sus vidas transcurren entre tiendas, o bien, a intervalos desiguales, en una de las ciudades imperiales —de hecho, se produce un cambio constante, lo que hace que no se establezcan vínculos con ningún lugar—. Los horizontes se reducen, los objetos del exterior desaparecen, y los miembros de la [corte] no tienen ojos sino para esta poderosa maquinaria, dueña de sus vidas y su destino» (Aubin, *Morocco of Today*, pág. 183).

37. W. B. Harris, *Tafilet*, Londres, 1895, págs. 240-243; F. Weisgerber, *Au Seuil du Maroc Moderne*, Rabat, 1947, págs. 46-60 (donde también puede observarse un plano del campamento). En movimiento, dicho campamento no era menos impresionante; para una descripción vívida, completada con encantadores de serpientes, acróbatas, leprosos y hombres que hendían hachas en sus propias cabezas, véase Harris, *Morocco That Was*, págs. 54-60. Las *harkas* eran actividades intertribales, cuyo núcleo estaba compuesto por las llamadas tribus militares —*jaysh*—, que servían en la corte como soldados, a cambio de tierra u otros privilegios. A modo de ejemplo, uno no puede evitar señalar un proverbio más: *f-l-ḥarka, baraka*: «El movimiento está lleno de bendiciones».

38. Schaar, *Conflict and Change in Morocco*, pág. 73. La violencia consistía casi siempre en acuerdos candentes, y en amputar las cabezas de los oponentes particularmente recalcitrantes (quienes, equiparados a los judíos, eran entonces exhibidos ante la entrada de la tienda o palacio del rey). La meditación, que era más común, solía ser dirigida por funcionarios reales o, a menudo, por varios tipos de figuras religiosas, especialistas en la tarea. Schaar (ibíd., pág. 75) remarca que los reyes, o en todo caso los reyes prudentes, tenían cuidado en no ser demasiado crueles: «Lo ideal era golpear levemente al enemigo, recaudar pagos en forma de tributos, establecer una administración firme entre ellos y reanudar el viaje hacia un nuevo objetivo».

39. Puede encontrarse material sobre la mehalla del Tafilalt en Harris, *Tafilet*, págs. 213 y sigs.; R. Lebel, *Les Voyageurs français du Maroc*, París, 1936, págs. 215-220; R. Cruchet, *La Conquête pacifique du Maroc et du Tafilalet*, 2.ª ed., París, 1934, págs. 223-241; G. Maxwell, *Lords of the Atlas*, Nueva York, 1966, págs. 31-50; F. Linarès, «Voyage au Tafilalet», en *Bulletin de l'Institut de la Hygiène du Maroc*, n. 3-4 (1932). Véase R. E. Dunn, *Resistance in the Desert*, Madison, Wisconsin, 1977, quien señala como motivo del viaje el deseo del rey de estabilizar el Tafilalt contra la incursión francesa. Asimismo, diez mujeres del harén real acompañaron al rey, y Cruchet estima también que cerca de 10.000 aprovechados, mercaderes *et autres parasites*

qui sont la rançon d'une troupe, n'est pas une sinécure (*La Conquête pacifique...*, pág. 223).

40. Maxwell, *Lords of the Atlas*, págs. 39-40.

41. Harris, *Tafilet*, pág. 333.

42. Harris, *Morocco That Was*, págs. 13-14; para una descripción más amplia, véase Harris, *Tafilet*, págs. 345-351.

43. Sobre el argumento relativo a la destrucción ritual de la monarquía, véase Walzer, *Regicide and Revolution*. Comparto la tesis de Walzer de que los juicios y ejecuciones de Carlos de Inglaterra y Luis de Francia fueron actos simbólicos diseñados para matar, no a los reyes, sino a la monarquía; por lo que se refiere a su tesis adicional, es decir, que esos juicios alteraron el conjunto del paisaje de la vida política inglesa y francesa de forma permanente y completa —esto es, que esos rituales fueron útiles— estoy menos convencido de ello. La otra parte de este argumento es, por supuesto, que la democracia hace imposible la antropomorfización del poder: «*Die Repräsentation* [esto es, de la «majestad»] *verlangt eine Hierarchie, die der Gleichheit des demokratischen Staates widerspricht, in der jeder Bürger Soverain ist und Majestas hat. So aber alle Könige sind, da kann keiner mehr als König auftreten, und die Repräsentation wird unmöglich*» (Straub, *Repraesentatio Maiestatis*, pág. 10). Sin embargo, y en la línea de un gran número de personas, desde Tocqueville hasta Talmon, tampoco estoy persuadido de ello.

44. Para una descripción de ciertas actividades *siba* en las últimas épocas del Protectorado, véase E. Burke, *Prelude to Protectorate in Morocco*, Chicago, 1976. Sobre el *Ratu Adil*, véase Sartono Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Java*, Singapur, 1973.

45. Novak, *Choosing Our King*, págs. 211, 224-228 y 205-208. He omitido, sin indicaciones, largos fragmentos de estos pasajes, con el fin de no llenar la página de elipses, y he repuntuado e incluso reunido algunas frases, tanto en interés de la brevedad como para eliminar en lo posible los comentarios personales de Novak, algunos de los cuales son extremadamente perspicaces, mientras otros son meros clichés alternativos. De este modo, aunque todos los términos son suyos (o bien son los que él cita), y no se ha hecho nada que pudiera alterar el sentido, es mejor considerar que estos extractos son resúmenes, y no verdaderas citas. Para una perspectiva de igual intensidad sobre la teatralidad de la campaña presidencial de 1972 desde la otra parte del bosque, véase H. Thompson, *Fear and Loathing on the Campaign Trail, '72*, San Francisco, 1973.

Capítulo 8

1. O. W. Holmes, Jr., «The Path of Law», reimpreso en *Landmarks of Law*, edición a cargo de R. D. Henson, Boston, 1960, págs. 40-41. E. A. Hoebel, *The Law of Primitive Man: A Study in Comparative Legal Dynamics*, Cambridge, Mass., 1954, pág. 10.

2. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, 1926. [B. Malinowski, *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje*, (3.ª ed.), Ariel, Esplugues de Llobregat, 1971 (Trad. J. y M. T. Alier). (T.)]; K. Llewellyn y E. A. Hoebel, *The Cheyenne Way*, Oklahoma, Norman, 1941; M. Gluckman, *The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, 1955, ed. rev. 1967; P. Bohannan, *Justice and Judgment Among the Tiv of Nigeria*, Londres, 1957.

S. F. Moore, «Legal Liability and Evolutionary Interpretation», en *Law as Process*, Londres, 1978, págs. 83-134; L. Rosen, «Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System», en *Law and Society Review*, 15 (1980-1981): 217-245.

3. Sobre la esquematización de los hechos, véase J. T. Noonan, Jr., *Persons and Masks of the Law: Cardozo, Holmes, Jefferson, and Whythe as Makers of the Masks*, Nueva York, 1976. Sobre la reducción de las cuestiones morales en el juicio, véase L. A. Falles, *Law Without Precedent*, Chicago, 1969; véase H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, 1961. Sobre la concepción «interpretativa» del análisis etnográfico, véase C. Geertz, «Thick Description: Toward and Interpretive Theory of Culture», en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1973, págs. 3-30. [C. Geertz, «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», en *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987, págs. 19-40. (T.)]

4. P. Rothstein, *Evidence in a Nutschell*, San Pablo, 1970, pág. 5.

5. A. P. Herbert, *Uncommon Law*, Londres, 1970, pág. 350; he incluido la cita.

6. J. Frank, *Courts on Trial*, Princeton, 1949.

7. J. Frank, *Law and the Modern Mind*, Nueva York, 1930; L. Fuller, «American Legal Realism», en *University of Pennsylvania Law Review*, 82 (1933-1934): págs. 429-462; Noonan, *Persons and Masks of the Law*.

8. M. Barkun, *Law without Sanctions*, New Haven, 1968, pág. 143.

9. K. Llewellyn y E. A. Hoebel, *The Cheyenne Way*, pág. 304. Sobre la «justicia de hecho» frente a la «justicia de derecho» véase L. Pospisil, *Anthropology of Law: A Comparative Perspective*, págs. 234 y sigs.; M. Gluckman, *The Judicial Process*, pág. 336.

10. F. von Benda-Beckmann, *Property in Social Continuity*, Verhandelingen van het Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde, 86, La Haya, 1979, págs. 28 y sigs.

11. C. Geertz, «Form and Variation in Balinese Village Structure», en *American Anthropologist*, 61 (1949), págs. 991-1.012; Íd., «Tihingan: A Balinese Village», en *Bijdragen tot Taal-, Land- en Volkenkunde*, 120 (1964): 1-33.

12. C. Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, 1980.

13. G. Gilmore, *The Ages of American Law*, New Haven, 1977, pág. 111.

14. P. R. Hyams, «Trial by Ordeal, The Key to Proof in the Common Law», en preparación.

15. N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianápolis y Cambridge, Mass., 1978.

16. N. Goodman, «The Way the World Is», en *Problems and Projects*, Indianápolis y Cambridge, Mass., 1972, págs. 24-32.

17. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*; P. Rabinow y W. M. Sulivan (comps.), *Interpretive Social Science: A Reader*, Berkeley y Los Ángeles, 1979. [C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987. (T.)].

18. A. M. Hocart, *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Chicago, 1970, pág. 128.

19. Barkun, *Law Without Sanctions*, pág. 33.

20. P. H. Gulliver, «Dispute Settlement Without Courts: The Ndenduli of Southern Tanzania», en *Law in Culture and Society*, Chicago, edición a cargo de L. Nader, 1969, pág. 59.

21. E. Colson, *Tradition and Contract: The Problem of Order*, Chicago, 1974, pág. 82.

22. N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, pág. 121: «Pero, por supuesto, la verdad ya no es una consideración necesaria sino suficiente para la elección de una declaración. Por lo demás, no sólo puede elegirse una declaración que sea más correcta sobre otra que sea más verdadera, sino que, cuando la verdad es demasiado delicada, demasiado irregular, y cuando no se corresponde fácilmente con otros principios, podemos elegir la más dócil y reveladora mentira. Muchas leyes científicas son de este tipo: no son informes minuciosos de los datos detallados, sino más bien dogmáticas simplificaciones procrusteas». [Procrusto: sobrenombre del bandido Polipenión. Teseo le castigó hasta darle muerte, al estirar sus miembros para que abarcasen un lecho mucho más largo del normal. (T.)]

23. Para el tema de la disgregación en mi obra, véase especialmente mi *Islam Observed*, New Haven, 1968 [C. Geertz, *Observando el Islam*, Barcelona, Paidós, 1994 (Trad. Alberto L. Bargados (T.)] y *The Religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960. Asimismo, me gustaría dejar claro que, en este caso, «islámico» no significa «de Oriente Medio», ni «índico» significa «de la India».

24. Para un enfoque postulacional, ver E. A. Hoebel, *The Law of Primitive Man*. De nuevo, no deseo rechazar este enfoque o negar sus logros, sino simplemente distinguir mi propio enfoque de éste.

25. Ciertos pasajes de este punto y de otros de la presente discusión están tomados de mis trabajos previos, y más especialmente de «Sūq: The Bazaar Economy in Morocco», en C. Geertz, H. Geertz y L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, Inglaterra, y Nueva York, 1979, págs. 123-313; C. Geertz, *Islam Observed*.

26. W. C. Smith, «Orientalism and Truth», T. Cuyler Young Lecture, Programa de estudios sobre el Oriente Próximo, Universidad de Princeton, 1969; véase W. C. Smith, «A Human View of Truth», en *Studies in Religion*, 1 (1971), 6-24. Para no desfigurar la página con puntos suspensivos, he eliminado diversas frases y afirmaciones sin recurrir a las elipses. Sobre la cuestión de los atributos en la teología islámica, véase H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass., 1976), págs. 112-234.

27. Para una discusión más detallada de los distintos niveles de significado para *ḥaqq*, véase la voz «*Ḥaḳḳ*» en *Encyclopedia of Islam*, nueva ed., Leiden y Londres, 1971, vol. 3, págs. 81-82, donde se argumenta, de forma bastante especulativa, que el significado legal era el original (pre-islámico), a partir del cual se desarrollaron los significados ético y religioso. «En resumen, los significados de la raíz [ḥ-q-q] partieron del de grabar [esto es, en madera, piedra o metal] leyes válidas de forma duradera, y se amplió hasta abarcar las ideas éticas sobre lo correcto y lo real, sobre lo justo y lo verdadero, desarrollándose incluso hasta incluir la realidad divina, espiritual». Para otras dimensiones de esta raíz extraordinariamente productiva, véanse también las voces «*Ḥaḳīḳa*» (ibíd., págs. 75-76) y «*ḥuḳuḳ*» (ibíd, pág. 551).

28. H. A. Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, págs. 235-303.

29. Sobre los documentos y los testimonios en el derecho islámico clásico, véase J. A. Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law*, Albany, 1972. Véase Rosen, «Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System»; A. Mez, *The Renaissance of Islam*, Beirut, 1973 (original ap. 1917), págs. 227-229 [A. Mez, *El renacimiento del Islam*, Madrid, Estanislao Maestre, 1936 (Trad. Salvador Vila)]; J. Schacht, *Islamic Law*, Oxford, 1964, págs. 192-194. El término para «mártir» —*šahīd*—, se desarrolla en apariencia a partir de la misma raíz, en el sentido de «testigo de Dios». Véase el artículo «*Shahīd*», en H. A. R. Gibb y J. H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden y Londres, 1961, págs. 515-518. *Šahāda*, «testimonio», «testificación» es también, por supuesto, el término de la famosa «Profesión de Fe» musulmana: «[Doy fe de que] no hay Dios sino Alá y [atestiguo que] Mahoma es el Enviado de Dios». Las estrictas exigencias para la testificación (por ejemplo, que «la parte que llevaba [el peso de la prueba]... estaba obligada a presentar dos testigos musulmanes varones y adultos cuya integridad moral y probidad religiosa fuese impecable, para testificar oralmente a partir de su conocimiento directo de la justicia de su demanda») se han aducido en ocasiones como la razón clave para la progresiva constricción de la jurisdicción de los tribunales de aplicación de la *šarī'a* en épocas recientes (N. J. Coulson, «Islamic Law», en *An Introduction to Legal Systems*, edición a cargo de J. D. M. Derrett, Nueva York y Washington, D. C., 1968, págs. 54-74, cita en pág. 70). Hay algo de cierto en dicho argumento, aunque descuida el grado en el que esas concepciones «estrictas» de la testificación han incluido sobre el procedimiento legal en los tribunales «seculares» posteriores a los tribunales de la *šarī'a*.

30. Wakin, *Function of Documents in Islamic Law*, pág. 6.

31. Rosen, «Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System».

32. Wakin, *Function of Documents in Islamic Law*, pág. 7.

33. Sobre Bagdad, véase Mez, *Renaissance of Islam*, pág. 229. Era ésta una cifra inusualmente elevada. Unos pocos años más tarde, ese número se recortó hasta alcanzar el más práctico de 303, aunque los juristas la considerasen aún demasiado alta. Sobre los testimonios secundarios véase Wakin, *Function of Documents in Islamic Law*, págs. 66 y sigs. Schacht, en su

Islamic Law, pág. 194, anota que dos testigos deben testificar para otorgar validez a un testigo primario. *Šahada 'alā šahada* es un singular, y se refiere técnicamente en derecho al acto de «testificación» más que a los «testigos», de modo que tal vez podría traducirse más correctamente como «testificación de la testificación». Véase nota a pie de página n. 29.

34. Schacht, *Islamic Law*, pág. 193. Sobre el *qāḍī* desconocido, Mez, *Renaissance of Islam*, pág. 228.

35. Schacht, *Islamic Law*, págs. 122, 189.

36. Ibíd., pág. 187. Como con otros aspectos en el texto, la cuestión no está completamente consensuada entre los comentaristas legales, pero casi.

37. Sobre el funcionamiento contemporáneo de los tribunales de la *šarī'a*, véase Coulson, «Islamic Law».

38. Los términos usualmente derivados de *šuhūd* (sg. *šahīd*; véase nota a pie de página n. 29) en las regiones centrales del Islam, derivan de *'udūl* (sg. *'adl* en los márgenes occidental y oriental; Wakin, *Function of Documents in Islamic Law*, pág. 7. En la medida en que sirve no sólo para registrar lo que la gente dice, sino para añadir a lo que la gente dice el aura de su propio carácter, *'adl* no debería entonces traducirse por «notario» (y menos aún, con sus matices de derecho civil, por «*notaire*»); pero la traducción está estandarizada, y no dispongo de nada mejor que ofrecer, salvo la traducción literal, aunque desde luego no es demasiado correcto traducirla en inglés por «testimonio veraz». Sobre los notarios islámicos (y el uso de «testimonios veraces») en general, véase E. Tyan, *Le Notariat et le Preuve par Écrit dans le Practique du Droit Musulman* (Beirut, 1945). De nuevo, estoy en deuda con Lawrence Rosen para casi todo lo que sé sobre el papel del *'adl* en Marruecos.

39. La *šarī'a*, y con ella presumiblemente los notarios, tiene todavía una amplia influencia en algunos de los regímenes más tradicionales del Oriente Medio, como por ejemplo Arabia Saudí. Además, parece que el reciente renacimiento islámico ha producido al menos una nueva renovación de su influencia en Libia, Irán, Pakistán, etc.

40. Me gustaría reiterar que el uso del término «índico» («indicizado») más que el de «indio» («indianizado»), «hindú» («hinduizado»), etc., es un intento de discernir la muy fastidiosa cuestión del grado, tipo, profundidad o cualquier otro adjetivo de la «indianidad», esto es, del «impacto indio», en el sudeste de Asia. Para mayores informaciones sobre ello véase Geertz, *Negara*, pág. 138. Véase también la concepción del «hinduismo» de Derrett, como «un gallo es algo que no es un pato, un ganso o un pavo»: «Para los propósitos de aplicación de las partes *codificadas* del derecho personal, un hindú [en la India] es alguien que no es musulmán, ni parsi, ni cristiano, ni judío». J. D. M. Derrett, *Religion, Law and the State in India*, Nueva York, 1968, pág. 44 (cursiva en el original).

41. Para discusiones sobre los textos legales clásicos de la India (o, más exactamente, sobre aquellos textos de los que extrajeron ideas jurídicas), véase en el ámbito hinduista, R. Lingat, *The Classical Law of India*, trad. J. D.

M. Derrett, Berkeley y Los Ángeles, 1973, págs. 7-9, 18-122; para el budismo, véase R. F. Gombrich, *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford, 1971, págs. 40-45; para obras derivadas al sudeste de Asia, M. C. Hoadley y M. B. Hooker, *An Introduction to Javanese Law: A Translation of an Commentary on the Agama*, Tucson, 1981, págs. 12-31 y M. B. Hooker, «Law Texts of Southeast Asia», en *The Journal of Asian Studies*, 37 (1978), 201-219.

42. Derrett, *Religion, Law and the State*, pág. 118.

43. W. D. O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley y Los Ángeles, 1976. La cita está reconstruida a partir de las páginas 94, 95, 96, 98 y 109. Constituye, por supuesto, una fórmula hindú; las fórmulas budistas difieren en aspectos importantes (para un debate sobre ello, véase W. Rahula, *What the Buddha Taught*, ed. rev., Londres, 1978). En la argumentación del texto he pretendido, en la medida de mis posibilidades, exponer las cuestiones de un modo tal que pueda al menos aplicarse de forma genérica a la India hindú, a los países budistas hinayana de la zona septentrional del sudeste asiático y a la situación más mestizada del archipiélago indonesio, aunque un análisis más profundo no podría eludir el investigar las diferencias en las concepciones legales de las dos tradiciones índicas mayores, del mismo modo que un análisis más profundo de la tradición occidental no podría ignorar el investigar las que existen entre las Iglesias católica y protestante. Sin embargo, como la occidental (y, para todas sus escisiones sectarias, la islámica, en la que he ignorado igualmente las diferencias sunni/shi'i), la civilización índica posee una forma y tonalidad características que su derecho refleja. «Si interrogas a un budista acerca de sus creencias religiosas, creerá que estás hablando del *dharma*. Pero estas creencias operan en el contexto de otras creencias, de suposiciones más básicas. Esto es cierto tanto lógica como históricamente: el Buddha creció en una sociedad hindú, y aceptó muchas suposiciones hindúes.» (Gombrich, *Precept and Practice*, pág. 68.)

44. J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia*, 2.ª ed., Nueva Delhi, 1973, págs. 157, 537; Gombrich, *Precept and Practice*, pág. 60; Rahula, *What the Buddha Taught*, pág. 58; Lingat, *Classical Law of India*, pág. 3; S. Wojowasito, *A Kawi Lexicon*, edición a cargo de R. F. Mills, Ann Arbor, 1979, págs. 287-288. Para una excelente y breve disertación sobre el significado de *dharma* y su relación con el derecho en la tradición hindú, véase L. Rocher, «Hindu Conceptions of Law», en *The Hastings Law Journal*, 29 (1978), 1.280-1.305.

45. R. B. Inden y R. W. Nicholas, *Kinship in Bengali Culture*, Chicago, 1977, pág. xiv. He omitido, sin el recurso a elipses, los términos vernáculos bengalíes, así como ciertos pasajes que aplico como tales sólo al sistema de castas hindú. Para formulaciones similares, véase M. Davis, *Rank and Rivalry: The Politics of Inequality in Rural West Bengal*, Cambridge, Inglaterra, y Nueva York, de próxima aparición; M. Marriott y R. B. Inden, «Caste Systems», *Encyclopedia Brittanica*, 15.ª ed., 1974.

46. O'Flaherty, *Origins of Evil*, págs. 94-95, de nuevo con enmiendas e interpolaciones para hacer más general la formulación. Tanto las afirma-

ciones de Inden-Nicholas como las de O'Flaherty se refieren, por supuesto, al sistema de castas hindú, pero una vez más, y al menos en este caso, la concepción budista no parece muy diferente: «El universo [budista] está lleno de seres vivos, en estratos ordenados jerárquicamente. Los hombres se hallan en ocasiones en el medio... Por encima de ellos se disponen varias clases de dioses y espíritus, y por debajo animales, fantasmas y demonios. Por encima de este mundo aparecen los cielos, y por debajo los infiernos. En general, el vigor, bienestar y duración de la vida se acrecienta a medida que uno asciende por la escala. Igualmente lo hace la capacidad e inclinación para hacer el bien. Sin embargo, en todos los niveles existe la muerte, el ineludible recuerdo de la insatisfacción de la vida. La muerte facilita la movilidad entre los distintos niveles. En todas partes, constantemente, aparece la muerte y la resurrección. Al nacer, la posición de uno se halla determinada por el *karma*. *Karma* es un término sánscrito que significa simplemente «acción», pero que ha adquirido este significado técnico... Todo esto es aceptado por toda clase de hindúes y por los jainistas —por los mayores sistemas religiosos indios—. Aun así, el budismo fue el primer sistema que moralizó dicho concepto. Para los budistas, el *karma* consiste únicamente en acciones moralmente buenas o malas, y no en otro tipo de acciones tales como el ritual». Gombrich, *Precept and Practice*, pág. 68.

47. Manu, VIII, 5, citado en Lingat, *Classical Law of India*, pág. 4, que data el código aprox., entre el s. II a.C. y el s. II d.C. (ibíd., pág. 96).

48. Ibíd., pág. 3, aparentemente de Manu. El sentido infinito de *dharma* —el término está vinculado etimológicamente al latín *firmus*, en el sentido *terra firma* de «sólido», «duro», «duradero»— se halla probablemente expresado con toda la claridad posible en el *Mahābhārata* (*Śāntip.* 109, 59; citado en ibíd., pág. 3, n. 2): «El *dharma* es así llamado porque protege... a todas las cosas; el *dharma* mantiene todas las cosas que han sido creadas. El *dharma* es así ese primer principio que puede mantener el universo». Para el sentido particular del término (*svadharma*), véase Davis, *Rank and Rivalry*, «Postfacio»: «*Dharma* se refiere a la conducta natural y moral apropiada a un individuo o grupo de individuos y a una sociedad en conjunto. Se define en parte por la... comunidad físico-social en la que se vive, pues cada [comunidad semejante] posee un modo de vida tradicional que en cierto sentido es diferente del de todas las restantes... El *dharma* de [un individuo] se define asimismo en parte por la... época en la que éste vive, pues cada [comunidad] posee una historia que es única y distinta, e incluso en una misma [comunidad], la conducta que se considera correcta y apropiada no se ha mantenido invariable durante todo el tiempo. Y el *dharma* [también] se define en parte por las propias cualidades de uno y... el nivel de vida, pues la conducta apropiada a los individuos difiere en función de su propia naturaleza y su madurez física y moral. El lugar, la época, las cualidades y el nivel de vida... son las cuatro... constantes por las que se define el *dharma* de cualquier individuo o grupo de individuos. Las conductas específicas que constituyen sus *dharma* no son igualmente constantes, pues difieren en función de la época

y el lugar, entre individuos que viven al mismo tiempo y en un mismo lugar, y difieren durante el curso de la propia vida del individuo». Para una discusión perspicaz sobre las complejas relaciones entre el *dharma* general y el personal, véase O'Flaherty, *Origins of Evil*, págs. 94 y sigs.

49. Lingat, *Classical Law of India*, pág. 208. Véase Hoadley y Hooker, *Introduction to Javanese Law*, pág. 14: «Las *reglas* particulares del *dharma* sólo adquieren estabilidad por medio del propio ejercicio de la voluntad del rey, y en este sentido, el *Rāja-dharma* tiene precedencia sobre todos los restantes deberes establecidos en el mundo [del derecho clásico]» (cursivas en el original). Véase Rocher, «Hindu Conceptions of Law», pág. 1.294. «Aquellos aspectos del *dharma* en los que la categoría de derecho de la civilización occidental juega un papel más importante confluyen alrededor de la figura central del rey.» Para *arājaka* y el «Código del Pez», Lingat, *Classical Law of India*, pág. 207 y Derrett, *Religion, Law and the State*, pág. 560.

50. R. Lingat, «Evolution of the Conception of Law in Burma and Siam», en *Journal of the Siam Society*, 38(1980) 9-31, citado en R. A. O'Connor, «Law as Indigenous Social Theory», en *American Ethnologist*, 8(1980) 223-237; D. K. Wyatt, *The Politics of Reform in Thailand*, New Haven, 1969, pág. 8, citado en D. M. Engel, *Law and Kingship in Thailand During the Reign of King Chulalongkorn*, Ann Arbor, 1979, pág. 3; M. B. Hooker, *A Concise Legal History of Southeast Asia*, Oxford, 1978, pág. 31; Engel, *Law and Kingship*, pág. 8.

El fragmento de Wyatt señala, de nuevo, la semejanza esencial, al respecto de esto, entre las concepciones budista e hinduista: «El concepto brahmánico de *Devarāja*, el rey como dios, se modificó para hacer del rey la encarnación de la Ley, mientras el dominio de los principios morales del budismo aseguraba que éste debía ser juzgado en función de la ley. El efecto de ello fue consolidar los vetos que, en el imperio khmer [esto es, camboyano], trataron de ejercer los brahmanes contra los excesos despóticos del gobierno absoluto».

Debería asimismo remarcarse el otro problema de «diferenciación» que se presenta en este caso —entre la propia India y las regiones hinduizadas del sudeste asiático, entre lo que el holandés colonial, con un útil etnocentrismo, designó como *Voorindië* y *Achterindië*: el distinto papel del rey en el sudeste de Asia de lo que L. Dumont ha llamado, para la India, el «tipo secularizado», es decir, «quien no puede ser su propio sacrificante (sino) coloca "frente" a sí a un sacerdote... para perder *entonces* la preeminencia jerárquica en favor de los sacerdotes, conservando para sí únicamente el poder» (*Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*, trad. M. Swainsbury, Chicago, 1970, págs. 67-68; cursiva en el original, [Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el Sistema de Castas*, Madrid, Aguilar, 1970 (T.)]; frente a los varios tipos de monarquía «divina», «semidivina» o «ejemplar» del sudeste de Asia, véase Engel, *Concise Legal History*; O'Connor, «Law as Indigenous Social Theory»; G. Coedés, *The Indinized States of Southeast Asia*, trad. S. B. Cowing, Kuala Lumpur, 1958; y Geertz, *Negara*, págs. 121-136. Además del hecho de que esta distinción ha debido ser un tanto sobrevalorada en

ambas direcciones, sean cuales fueren sus usos en las comparaciones interíndicas, por lo que se refiere a las comparaciones entre el mundo legal índico y otros, pierde gradualmente significación. La formulación de Coedés, «La indianización debe ser entendida esencialmente como la expansión de una cultura organizada fundada sobre la concepción india de la realeza, caracterizada por los cultos hinduista o budista, la mitología del *Purānās* y la observancia del *Dharmaśāstras*, expresada además en lengua sánscrita» (*Indianized States*, págs. 15-16) parece en resumidas cuentas la concepción más adecuada del problema, con tal que tengamos en cuenta el desigual grado de «indianización», definida de este modo, más allá de la India (e incluso en su interior).

51. Geertz, *Negara*, págs. 37, 126, 240. Existen imágenes similares en los textos indios clásicos: el hombre sabio es «el que concibe», y el detentador de poder, «el que actúa»; el primero es «inteligencia», y el segundo «voluntad»; el sacerdote de la corte es «el cerebro del rey», etc. (Lingat, *Classical Law of India*, págs. 216-217. Para análisis generales de la relación entre el sabio y el gobernante en la India, véase Lingat, *Classical Law of India*, págs. 215-222; Dumont, *Homo Hierarchicus*, págs. 71-79; L. Dumont, «The Conception of Kingship in Ancient India», en *Religion/Politics and History in India*, La Haya, 1970, págs. 62-81. Para el sudeste de Asia, Geertz, *Negara*, págs. 36-37, 125-127.

La distinción entre la aplicación del castigo, *daṇḍa* (literalmente, «maza», «cetro»), considerado como una parte del *dharma* del rey, y el efecto de la purificación mediante una penitencia, *prāyaścitta* (literalmente, «meditación primordial», «reflexión sobre las recomendaciones»), considerado como una parte del *dharma* del hombre con conocimientos, tanto como la relación entre ambos («Los [brahmanes] prescriben la penitencia: [el rey] debe observar las que se llevan a cabo, y penar a los recalcitrantes» [Lingat, *Classical Law of India*, pág. 66]; las formulaciones budistas difieren principalmente en la concepción de lo que viene a ser la penitencia y la purificación), es fundamental para una comprensión de las dimensiones legales de dicha relación. «Sería inútil buscar en la tradición india sobre las relaciones entre los dos poderes una analogía con la teoría cristiana de las dos espadas. Ciertamente, el brahman es maestro cuando se trata de cuestiones rituales y... de penitencia. Pero su influencia se extiende en realidad sobre todos los ámbitos de la actividad real, tanto sobre su aspecto político como sobre el religioso. En este caso, no coexisten dos poderes, funcionando cada uno en su propia esfera, la sagrada y la profana. Solamente el poder secular tiene capacidad para actuar, pero es una fuerza débil que ha de ser dirigida antes de que su aplicación pueda ser eficaz. Si el rey desdeñase el consejo de sus brahmanes, no sólo faltaría a su deber, sino que incurriría en el riesgo del mal gobierno.» (Ibíd., págs. 214-218; véase también, págs. 50, 61-67, 232-237). Para Java, véase Hoadley y Hooker, *Introduction to Javanese Law*, págs. 227-228.

52. La doctrina del egoísmo (*artha*, por sí mismo un sentimiento que no

es ilegítimo, pues lo es únicamente cuando su atracción oscurece el sentido de la responsabilidad de uno), se halla, como la de la sensualidad (*kama*), casi tan desarrollada en el pensamiento índico clásico como *dharma*, y existen tratados completos (*arthaśāstra*) dedicados a su cultivo. Véase Dumont, *Homo Hierarchicus*, págs. 165-166, 196, 251-252; Derrett, *Legal Systems*, págs. 96-97; Lingat, *Classical Law in India*, págs. 5-6, 145-148, 156-157, y en relación a la función judicial del rey, págs. 251-254. Para una discusión sobre el papel del egoísmo —allí, *pamrih*— en la teoría política javanesa, véase B.R.O'G. Anderson, «The Idea of Power in Javanese Culture», en *Culture and Politics in Indonesia*, edición a cargo de C. Holt, Ithaca, 1972, págs. 1-69: «...la actitud correcta del funcionario debería estar al margen de motivaciones personales, mientras trabajase intensamente por el bien del Estado... El pamrih [del detentador de poder] constituye realmente una amenaza para sus propios intereses finales, mientras la indulgencia con las pasiones o prejuicios personales y por lo tanto parciales conlleva un desequilibrio interior y una difusión de la concentración y poder personales». Para Tailandia, véase O'Connor, «Law as Indigenous Social Theory, págs. 233-234: «Los modernos thai... aceptan el egoísmo desenfrenado, pero lo consideran moralmente inferior a las leyes, a las costumbres cómicas y reales, y a la disciplina legal... que vincula a una persona con el orden más amplio de la sociedad»; y Engel, *Law and Kingship*, págs. 7-8. Véase L. Hanks, «Merit and Power in the Thai Social Order», en *American Anthropologist*, 64 (1962) 1.246-1.261.

53. Derrett, *Legal Systems*, pág. 99.

54. Sobre Manu: Rocher, «Hindu Conceptions of Law», pág. 1294; Lingat, *Classical Law of India*, págs. 222-232. Sobre el *Thammasat* (la traducción thai del sánscrito *Dharmasastra*): Engel, *Law and Kingship*, págs. 1-8; Hooker, *Legal History*, págs. 25-35; Lingat, *Classical Law of India*, págs. 269-279; Lingat, «Evolution of the Conception of Law»; O'Connor, «Law as Indigenous Social Theory».

55. Engel, *Law and Kingship*, pág. 3.

56. Hooker, *Legal History*, págs. 26-27.

57. Engel, *Law and Kingship*, pág. 5; Príncipe Dhani Nivat, «The Old Siamese Conception of the Monarchy», en *Journal of the Siam Society*, 36 (1947) 91-106. En la medida en que ciertos decretos reales se incorporaron al *Thammasat*, puede decirse que éste contiene elementos de «derecho positivo», aunque esos elementos se hallaban también contenidos en el conjunto de la concepción de *dharma* general, y no eran considerados sino expresiones de éste. Sobre esta cuestión, y matizando parcialmente la concepción de Lingat («Evolution of the Conception of Law») de que la incorporación del decreto representaba un auténtico desvío de las concepciones del «derecho natural» del sudeste de Asia, véase O'Connor, «Law as Indigenous Social Theory», especialmente págs. 225-227, que duda razonablemente de la utilidad de la distinción entre derecho natural y positivo en este contexto.

58. El *Nārada-Smṛti*, en *The Minor Law Books: Narada and Brihaspati*, trad. J. Jolly, Oxford, 1889, pág. 35; citado en M. C. Hoadley, «Continuity and

Change in Javanese Legal Tradition: The Evidence of the Jayapattra», en *Indonesia*, 11, págs. 95-109, en pág. 97.

Para la India, donde «no se sabe casi nada sobre la práctica legal real en la época [antigua]», como dice Rocher («Hindu Conceptions of Law», pág. 1.302), pueden localizarse documentos útiles para épocas más recientes en B. S. Cohn, «Some Notes on Law and Change in North India», en *Economic Development and Cultural Change*, 8 (1959), págs. 79-93, y especialmente en su «Anthropological Notes on Disputes and Law in India», en *American Anthropologist*, 647 (1965), págs. 82-122, tanto como en la fascinante carta escrita en el siglo XVIII por un jesuita francés, Jean Venant Boucher, de «Pondicherry to a great man in France» («Father Bouchet's Letter on the Administration of Hindu Law», trad. L. Rocher, en prensa). El melodrama sánscrito del siglo IV de la India meridional, *The Toy Cart*, atribuido a un tal rey Shudraka, pero más probablemente compuesto por un poeta (¿clérigo?) en su corte (trad. P. Lal, en *Traditional Asian Plays*, edición a cargo de J. R. Brandon, Nueva York, 1972, págs. 14-114) contiene una escena procesal en la cual la tensión entre el poder real y la erudición legal resulta particularmente bien evocada. (Véase especialmente el discurso del «juez», en la pág. 96 —es decir, el «asesor» o «consejero» que presidía—, que inaugura el proceso.) Para ciertas observaciones basadas en los textos sobre el procedimiento legal tradicional de la India, véase Lingat, *Classical Law of India*, págs. 69-70, 254-256. Para Tailandia, Engel, *Law and Kingship*, págs. 60-63. Para Indonesia, Hoadley, «Continuity and Change»; Hoadley y Hooker, *Introduction to Javanese Law*, págs. 26-28; F. H. van Naerssen, «De Saptopatti: Naar Aanleiding van een Tekstverbettering in den Nāgarakṛtāgama», en *Bijdragen tot Taal-, Land- en Volkenkunde*, 90 (1933) págs. 239-258; Th. G. Th. Pigeaud, «Decree Jaya Song, About 1350 A.D.» en su *Java in the Fourteenth Century: A Cultural History*, 4 vols., La Haya, 1960-1963, 4, págs. 391-398 (texto original en 1, págs. 104-107; traducción en 3, págs. 151-155); Geertz, *Negara*, págs. 241-244. Para el caso de Birmania o Camboya, se conoce aún menos, o en todo caso hay un material menos asequible, concerniente al procedimiento legal: para conocer todo lo que puede encontrarse, véase Maung Htin Aung, *Burmese Law Tales*, Londres, 1962, y S. Sahai, *Les institutions politiques et l'organisation administrative du Cambodge ancien VI-XIII siècles*, París, 1970.

59. David Engel, *Code and Custom in a Thai Provincial Court*, Tucson, 1978, pág. 5.

60. Ibíd., pág. 4: «Yama se había asociado siempre [en la cosmología hindu-budista clásica] con la justicia. Además, se consideraba que *thamma* (*dharma*) era otro de los nombres del dios de la muerte: éste personifica el concepto mismo de justicia».

61. Bouchet, «Letter on the Administration». Las narraciones aparecen también, en una versión ligeramente diferente, en P. Ramachandra Rao, *Tales of Mariada Raman, 21 Amusing Stories*, Londres [?], 1902, págs. 5-10, 43-47; citado (por Rocher), en ibíd.

62. La literatura sobre derecho moderno indio y sudasiático es, por su-

puesto, tan extensa como desigual. Para la India, véase J. D. M. Derrett, *Introduction to Modern Hindu Law*, Bombay, 1963, tanto como su *Religion, Law and the State*; para Tailandia, Engel, *Code and Custom* y *Law and Kingship*; para Indonesia, D. S. Lev, «Judicial Institutions and Legal Culture in Indonesia», en Holt, *Culture and Politics*, 246-318; Es difícil encontrar material sobre Birmania y Camboya, pero puede consultarse Hooker, *Legal History*, págs. 150-152 (Birmania) y 166-168 (Camboya). Para un análisis general, véase M. B. Hooker, *Legal Pluralism: an Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*, Oxford, 1975.

63. Derrett, *Legal Systems*, pág. 83.

64. Las figuras mayores en el movimiento *adatrecht*, concentradas en su mayor parte en la Universidad de Leiden, eran Cornelis van Vollenhoven, considerado con frecuencia su fundador, aunque la concepción general le precedió (véase especialmente su *Het Adatrecht van Nederlandsche Indië*, 3 vols., Leiden, 1918, 1931, 1933) y B. ter Haar (véase su *Adat Law in Indonesia*, trad. E. A. Hoebel y A. A. Schiller, Nueva York, 1948). Para una serie de manuales jurídicos sobre el *adat* organizados por áreas, generalmente de derecho civil, producidos por «La Comisión para el Derecho Adat», bajo el estímulo general, por no decir la dominación, de la Escuela de Leiden, véase *Adatrecht Bundels*, La Haya, 1910-1955. La oposición occidentalizante estaba más diluida (y era menos académica), pero I. A. Nederburgh, *Wet en Adat*, Batavia, 1896-1898, proporciona un ejemplo representativo. Para un análisis general, véase M. B. Hooker, *Adat Law in Modern Indonesia*, Kuala Lumpur, 1978). Para una crítica antropológica, desde el seno de la atmósfera de Leiden, de la idea de *adatrecht*, véase J. P. B. de Josselin de Jong, «Customary Law, A Confusing Fiction», en Koninklijke Vereeniging Indisch Institut Mededeling, 80, Afd. Volkenkunde, n. 20, Amsterdam, 1948.

65. Entre los ejemplos más notables, G. D. Willinck, *Het Rechtsleven der Minangkabau Maleirs*, Leiden, 1909; J. C. Vergouwen, *The Social Organization and Customary Law of the Toba Batak of North Sumatra*, trad. Scott-Kemball, La Haya, 1964; R. Soepomo, *Het Adatprivaatrecht van West-Java*, Batavia, 1933; M. M. Djojodigoeno y R. Tirtawinata, *Het Adatprivaatrecht van Middel-Java*, Batavia, 1940; V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali*, 2.ª ed., La Haya, 1932.

Aunque *adat* es un derivado del árabe (*'ada*), y es además normalmente traducido por «costumbre», «tradición», «uso», «práctica», la raíz de la cual deriva, *'-w-d*, tiene el sentido de «retornar», «volver», «repetir», «revertir», «reiterar» (*'aud* significa «otra vez»), lo que realmente capta con mayor exactitud el sentido indonesio. En cualquier caso, el término más común para costumbre en las tierras islámicas centrales no es *'āda*, sino *'urf*, de la raíz, *'-r-f*, significando «conocer», «ser consciente», «comprender», «averiguar».

66. ter Haar, *Adat Law*, desarrolló, en su noción de *beslissingsrecht* (aproximadamente, «juzgar en base a lo habido» o derecho «de precedentes»), una versión ligeramente más cercana al *common law* de la teoría del derecho *adat* (incluyó incluso informes jurídicos y citas de casos), en tanto se oponía

al enfoque más ortodoxo de Van Vollenhoven, aunque el desvío de las ideas de «norma y sanción», «administracionalistas», nunca fue muy grande. Para una continuación de la concepción de *Rechtsstaat*, bajo la rúbrica «Negara Hukum», en la Indonesia independiente, véase Lev, «Judicial Institutions», pág. 258.

67. Para la mejor, más reflexiva y sustentada de las discusiones de postguerra, únicamente afectada por una visión un tanto utópica de la vida aldeana, y tal vez poseída por cierta nostalgia propia de un intelectual urbano ante una sociedad «orgánica» que nunca existió, véase Moh. Koesnoe, *Introduction Into Indonesian Adat Law*, Nimega, 1971; Íd., *Report Concerning a Research of Adat Law on the Islands of Bali and Lombok, 1971-1973*, Nimega, 1977; Íd., *Opstellen over Hedendaagse Adat, Adatrecht, en Rechts Ontwikkeling van Indonesië*, Nimega, 1977; Íd., *Musjawarah, Een Wijze van Volksbesluitvorming Volgens Adatrecht*, Nimega, 1969. Para otras discusiones válidas, aunque no sin cierta tendencia a la idealización de la «vía oriental» y un cierto grado de etnocentrismo reactivo, véase M. M. Djojodigoeno, *Wat is Recht? Over de Aard van het Recht als Sociaal Proces van Normetringen*, Nimega, 1969, en el que los fundamentos sociológicos de la «normatización» se comprenden claramente; R. Soepomo, *Kedudukan Adat Dikumudian Hari*, Plakata, 1947, en el que se considera meditadamente el futuro del derecho *adat* en un Estado que aspira a ser moderno. En la postguerra, la concentración de los estudios sobre derecho adat en Nimega (véase también M. A. Jaspan, *The Redjang Village Tribunal*, Nimega, 1968; G. van den Steenhoven, *The Land of Karenda*, Nimega, 1969; H. W. J. Sonius, *Over Mr. Cornelis van Vollenhoven en het Adatrecht van Nederlands-Indië*, Nimega, 1976) no ha tenido nada que ver con el evangelismo cristiano (aunque tal vez sí con la resistencia a la hegemonía islámica), sino que es resultado del desplazamiento de intereses desde Leiden, en apariencia bajo el estímulo de Van den Steenhoven.

68. Hecha de nuevo la excepción con Von Benda-Beckmann, *Property in Social Continuity*: «El *adat* es el universo simbólico en virtud del cual las gentes del archipiélago de Indonesia han construido su mundo... *adat* no significa costumbre...», págs. 113-114. En su glosario, el término es «definido» como «tradición, costumbre, derecho, moralidad, sistema político, sistema legal», lo cual, excepto por la omisión de «etiqueta» y «ritual», abarca casi todas las dimensiones de éste. Mi dependencia de este trabajo (y del de Koesnoe; véase nota a pie de página) en las formulaciones que siguen es grande, aunque dichas formulaciones son, por supuesto, propias. Para una visión general del «derecho consuetudinario» similar a la mía, aunque en este caso se aplique al África Oriental, véase Fallers, *Law Without Precedent*.

69. «... *"Adat" adalah tatanan hidup rakjat Indonesia jang bersumber pada rasa susilanja*». Koesnoe, *Indonesian Adat Law*, pág. A9 (he modificado la traducción —ibíd., pág. A8— porque me parece un tanto insegura, al introducir nociones como «ética», demasiado académicas para captar los significados coloquiales.

70. Estos términos varían de un lugar a otro en «Malaysia». Los anteriores son básicamente javaneses. Para una interesante discusión sobre algunos de ellos, véase Koesnoe, «Over de Operationele Beginselen voor het Oplossen van Adatrechtsgeschillen», en su *Opstellen*, págs. 39-80.

71. El equívoco producido por el empleo de una ideas normativas tan generalizadas para instituciones tan específicas en lugar de nociones morales extensivas para tales instituciones han llevado en ocasiones a esfuerzos bastante escolásticos para distinguirlas entre sí en base a una teoría de los «principios del derecho *adat*», y de este modo establecer su significado. Para discusiones sociológicamente más realistas, véase R. R. Jay, *Javanese Villagers: Social Relations in Rural Modjokuto*, Cambridge, Mass., 1969; y R. M. Koentjaraningrat, «Some Social-Anthropological Observations on Gotong Rojong Practices in Two Villages of Central Java», Ithaca, 1961.

72. La literatura sobre tales materias es, por supuesto, muy abundante. Para un ejemplo particular, véase mi *The Religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960, parte 1.ª, págs. 11-118.

73. A. H. Johns (edición y traducción) *Rantjak Dilabueh: A Minangkabau Kaba, A Specimen of the Traditional Literature of Central Sumatra*, Ithaca, 1958, págs. 113-116. He modificado la traducción de Johns en ciertos aspectos, con el fin de evitar tener que explicar detalles etnográficos, o bien describir el lugar del fragmento en el conjunto de la narración. Sobre el papel central de los proverbios, máximas y otro tipo de «frases hechas», «oraciones formalizadas», etc. —esto es, de la retórica—, en la adjudicación *adat*, véase (nuevamente, para el caso de Minangkabau, aunque el fenómeno tiene carácter general) von Benda-Beckmann, *Property in Social Continuity*, págs. 114-115, 132-133.

74. El más importante en la Indonesia independiente es el término tomado del árabe *musjawarah*, «discusión comunitaria», «deliberación colectiva» (véase Koesnoe, *Musjawarah*), pero es bastante abstracto e ideologizado, y palabras tales como *mupakat* (también tomada del árabe, pero asimilada más profundamente), «acuerdo», «consenso»; *setuju*, «de una dirección»; *setahu*, «de un espíritu»; *bulat*, «unánime», «perfecto»; *rukun*, «pacto pacífico», así como un gran número de términos vernáculos locales (véase, por ejemplo, ibíd., págs. 9-15, sobre el *begundum* sasak, «discusión cabal», von Benda-Beckmann, *Property in Social Continuity*, pág. 193, sobre *seizin* de Minangkabau, «consentimiento») son, en un lugar u otro, más corrientes.

75. Von Benda-Beckmann, *Property in Social Continuity*, pág. 115; citado originalmente en M. Nasroen, *Dasar Filsafah Adat Minangkabau*, Yakarta, 1957, pág. 56. De nuevo, he modificado la traducción, en este caso en interés de un lenguaje (de algún modo) que resulte más natural. El poema juega con el equívoco del término *bulek*, «alrededor de», que significa «circular» en el sentido de «correr», «distribuirse», cuando se aplica al agua (*bulek aie*), y «acuerdo unánime» cuando se aplica al discurso (*bulek kato*; *kato*-«palabra[s]»). La traducción de von Benda-Beckmann es: «El agua llega por fin a la caña de bambú/Las palabras (decisión) logran comunicar el *mupakat*

(la decisión unánime)/El agua corre a través del bambú/la verdad es demostrada (salvada) por un hombre». El original es: *Bulek aie dek pambuluah/Bulek kato dek mupakat/Aie batitisan batuang/Bana batitisan urang*». Como *urang*, en general como los nombres austronesios, carece de número y de género, podría también traducirse como «hombres» o como «seres humanos».

76. Para una discusión crítica excelente sobre estos dos paradigmas (así les llaman), que sin embargo acaba por adoptar una versión ligeramente-modificada del segundo, véase J. L. Comaroff y S. Roberts, *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, Chicago, 1981, págs. 5-21. Para un ejemplo del paradigma «centrado sobre las normas», véase L. Pospisil, *Kapauku Papuans and their Laws*, New Haven, 1958; para otro dedicado al paradigma «centrado sobre los procesos», véase Malinowski, *Crime and Custom in a Savage Society*.

77. Gilmore, *The Ages of American Law*, págs. 109-110.

78. Ibíd., págs. 110-111. La cita de Holmes, «toda la jurisprudencia [reducida] a una única declaración espantosa», que Gilmore dice haber parafraseado, se halla en la pág. 49: «La primera exigencia de un cuerpo razonable de leyes es que debiera corresponderse con los sentimientos y demandas reales de la comunidad, sean éstos correctos o erróneos», y es tomada de O. W. Holmes, Jr., *The Common Law*, edición a cargo de M. de W. Howe, Cambridge, Mass., 1963, pág. 36. El grado en el que este dictamen asume el previo, esto es, la existencia independiente de «sentimientos y demandas» ante el «cuerpo de la ley» (y que las cosas «correctas y erróneas» son las terceras en orden de importancia), así como el hecho de que la «sensatez» pueda medirse por el grado en que ese cuerpo de la ley, en la medida en que está construido, se ajusta a los primeros, en la medida en que existan, son cuestiones que, al parecer, pasan desapercibidas tanto para Gilmore como para su ilustre predecesor.

79. Véase *inter alia*, M. B. Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*, Oxford, 1975; S. B. Burman y B. E. Harrel-Bonds, (comps.), *The Imposition of Law*, Nueva York, 1979; M. Galanter, «The Modernization of Law», en *Modernization*, M. Weiner (comp.), Nueva York, 1966, págs. 153-165; Íd., «The Displacement of Traditional Law in Modern India», en *Journal of Social Issues*, 24 (1968), 65-91; Íd., «Hinduism, Secularism and the Indian Judiciary», en *Philosophy East and West*, 21 (1971) 467-487; B. Cohn, «Some Notes on Law and Change in North India», en *Economic Development and Cultural Change*, 8 (1959) 79-93; R. S. Khare, «Indigenous Culture and Lawyer's Law in India», en *Comparative Studies in Society and History*, 14 (1972) 71-96; A. St. J. Hannigan, «The Imposition of Western Law Forms on Primitive Societies», en *Comparative Studies in Society and History*, 4 (1961-1962) 1-9; V. Rose, «The Migration of the Common Law: India», en *Law Quarterly Review*, 76 (1960) 59-63; J. N. D. Anderson, «Conflict of Laws in Northern Nigeria», en *International and Comparative Law Quarterly*, 8 (1959) 44-56; M. Rheinstein, «Problems of Law in the New Nations of Africa», en *Old Societies and New States*, C. Geertz (comp.), Nueva

York, 1963, págs. 220-246; A. Watson, *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law*, Edimburgo, 1974; J. H. Beckstrom, «Transplantation of Legal Systems: An Early Report on the Reception of Western Laws in Ethiopia», en *American Journal of Comparative Law*, 21 (1973) 557-583; M. A. Jaspan, «In Quest of New Law: The Perplexity of Legal Syncretism in Indonesia», en *Comparative Studies in Society and History*, 7 (1964-1965) 252-266; S. Hatanaka «Conflict of Laws in a New Guinea Highlands Society», en *Man*, 8 (1973) 59-73; A. A. Schiller, «Conflict of Laws in Indonesia», en *Far Eastern Quarterly*, 2 (1942-1943) 31-47.

80. M.B. Hooker, *Legal Pluralism*, págs. 393-394. La situación es confusa desde el golpe de 1974, salvo por el hecho de que deben añadirse un buen número de tribunales militares a los anteriores. El código civil, redactado por eruditos continentales que aparentemente se lo pasaron maravillosamente bien, contenía 3.367 artículos, conformando así uno de los más largos de la época contemporánea (ibíd., pág. 399). Por supuesto, no pretendo sostener que el «eclecticismo legal» quede confinado al Tercer Mundo, o que no posea una larga existencia histórica (véase Watson, *Legal Transplants*); simplemente deseo señalar que en la actualidad es especialmente importante en ese ámbito e incluso parece que esa importancia va en aumento. Tampoco pretendo sugerir que sea, como tal, patológico; de hecho, forma parte de un proceso de cambio legal bastante frecuente. («La historia de un sistema de derecho es en su mayor parte la historia de la adopción de materiales legales de otros sistemas legales...», R. Pound, citado en Watson, *Legal Transplants*, pág. 22.)

81. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979 [Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989 (Trad. Jesús Fernández Zulaica) (T.).] Las discusiones sobre el discurso normal/anormal se hallan, *inter alia*, en las págs. 11, 315-322, 332-333, 357-365. Como el propio Rorty reconoce, esa distinción, adaptada y ligeramente modificada, tiene su origen en la que Thomas Kuhn establece entre ciencia normal y revolucionaria: véase T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2.ª ed., Chicago, 1970 [*La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 1971]; Íd. *The Essential Tension*, Chicago, 1977.

82. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 316. [R. Rorty, *La filosofía...*, pág. 288 (T.).] Mi preferencia por los términos estandarizado/no estandarizado proviene de una aversión hacia los matices patológicos de la distinción normal/anormal (que a su vez constituye una revisión de la distinción entre ciencia normal/revolucionaria de Kuhn, de excesivas resonancias políticas) de una aversión hacia los tipos puros, los dualismos dicotómicos y los contrastes absolutos.

83. Ibíd., pág 11 [Ibíd., pág. 20 (T.)].

84. Ibíd., pág. 316 [Ibíd., pág. 288 (T.)].

85. Ibíd., pág. 318 [Ibíd., pág. 289 (T.)].

86. Ibíd., pág. 320 [Ibíd., págs. 291-292 (T.)].

87. B. N. Cardozo, *The Growth of Law*, New Haven, 1924, pág. 145.

88. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 320. [Ibíd., pág. 292 (T.)] El empleo que Rorty hace del término «hermenéutica» para designar el discurso normal sobre el discurso anormal (y de «epistemología» para el discurso normal sobre el discurso normal) no es en sí del todo normal, y yo mismo no estoy completamente seguro de aprobarlo. Me parece que numerosos comentarios legales o antropológicos (o literarios, o teológicos) corrientes también pueden ser denominados hermenéuticos, y la epistemología, aunque comparto la aversión de Rorty ante su forma tradicional, no me parece su opuesto, sino simplemente otra cosa —a saber, una teoría del conocimiento—. Según mi criterio, este capricho terminológico no tiene sin embargo ninguna importancia particular en la presente relación. Para localizar mis opiniones sobre lo que viene a ser la interpretación en antropología, véase mi «Thick Description: Toward and Interpretive Theory of Culture», en *The Interpretation of Cultures*, págs. 3-30. [«Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988, págs. 19-40. (T.)]

89. Como descripciones generales del desarrollo legal de las Indias Orientales holandesas, véanse J. S. Furnivall, *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, Cambridge, Inglaterra, 1944; Supomo, *Sistin Hukum di Indonesia Sebelum Perong Dunia II*, Yakarta, 1975; M. B. Hooker, *A Concise Legal History of Southeast Asia*, Oxford, 1978, cap. 7; Id., *Legal Pluralism*, cap. 5; Íd., *Adat Law in Modern Indonesia*, Kuala Lumpur, 1978, cap. 4; D. Lev, «Judicial Institutions and Legal Culture in Indonesia», en *Culture and Politics in Indonesia*, edición a cargo de C. Holt, Ithaca, 1972, págs. 246-318.

90. Para una revisión breve y sistemática de todo ello, véase E. A. Hoebel y A. A. Schiller, «Introduction», en ter Haar, *Adat Law*. Véase también J. H. A. Logemann, *Het Staatsrecht van Indonesië, Het Formeel System*, La Haya y Bandung, 1955, págs. 17-30. El sistema de tribunales fue realmente más complicado que todo esto, dadas las disposiciones en cierto modo distintas en las partes «directa» e «indirectamente» administradas de la colonia; véase M.B. Hooker, *Legal Pluralism*, págs. 275-277.

91. Lev, «Judicial Institutions» (sobre «la decadencia de la ley», págs. 257 y sigs., 316 y sigs.); Íd., *Islamic Courts in Indonesia*, Berkeley, 1972; Íd. «The Politics of Judicial Development in Indonesia», en *Comparative Studies in Society and History*, 8 (1964-1965): 173-199. El propio Lev escribe en ocasiones (por ejemplo, en «Judicial Institutions», págs. 316-317; o en «Politics of Judicial Development», pág. 189) como si la intensidad del conflicto político y el peso social de las instituciones legales fueran inversamente proporcionales, como si el progreso de uno condujese *pari passu* a la retirada de las otras. Pero creo que esto no es sino el resultado de conceder un mayor crédito a las teorías occidentales sobre el consenso, y especialmente las del derecho anglosajón, que él representa como «impersonal», «formal», y «unitario», que a los hechos de su vida legal, ya sean éstos actuales o pasados.

92. Lev, «Politics of Judicial Development»; «Judicial Institutions».

93. Lev, *Islamic Courts*.

94. Sobre el movimiento *adatrecht* (o en la actualidad *hukum adat*) en el período republicano, véase Jaspan, «In Quest of New Law». Allí, la cuestión se ha complicado por el hecho de que los ataques abiertos al «Islam» son casi imposibles en Indonesia, pues el país se autodefine como una sociedad, gobierno y población musulmanes, de modo que los fuertes sentimientos anti-*šarī'a* de los teóricos del derecho *adat* se han tenido que expresar indirectamente, ya que incluso los occidentalizantes (capitalistas o comunistas) o islamizadores más decididos deben como mínimo alabar formalmente el derecho *adat* y el «Espíritu Indonesio», y por el hecho de que explícitamente en Bali, e implícitamente en muchas zonas de Java, buena parte de lo que se ha considerado *adat* es de hecho índico en su carácter y origen. En semejante contexto, la política del «más auténtico que tú» resulta extremadamente compleja y extraordinariamente delicada.

95. Incluso en medio de las masacres de 1965, en las que probablemente entre un cuarto y tres cuartos de millón de indonesios fueron asesinados por otros indonesios, persistió un tipo perverso de justicia. En el área de Java donde yo había trabajado treinta años antes, el ejército reunió a las poblaciones aldeanas en la plaza de la capital del distrito, para exigir a cada una de ellas que indicase cuántos «comunistas» había entre ellos, para asignar luego el condenado de una aldea a los delatores de la otra, y viceversa, con la intención de apresarlos y ejecutarlos. Bajo el régimen de Sukarno, cuando los supuestos subversivos que habían escapado a tales destinos, tal vez en un número cercano a cien mil, fueron internados en campos de prisioneros, la actividad legal se concentró en cuestiones relativas a los derechos humanos, concebidas en términos bastante occidentales, en procedimientos legales establecidos, y en torno a la formación de una profesión de abogacía basada en la clientela, algo de lo que Indonesia había carecido hasta entonces. Aun así, a partir del resurgimiento general de la actividad política islámica, estimulada por la revolución iraní, y al grito de «juristas al poder», el papel de la adjudicación de la *šarī'a* llegó a ser un foco de conflictos aún más importante de lo que lo había sido con anterioridad.

96. Semejante concepción es, por supuesto, característica del positivismo legal en general, pero resulta particularmente atractiva a los estudiosos del derecho comparado, entre los que la constatación del carácter definitorio de la vida que tiene el derecho genera un especial nerviosismo: «El curso de la precedente [discusión sobre el pluralismo legal indonesio] asume la idea de que el derecho puede ser útilmente considerado, no como un valor final en sí mismo, sino como un medio para comprender otros valores, incluyendo una gran variedad de objetivos políticos y sociales. El derecho puede considerarse un *medium* o instrumento de mérito social y político que no requiere necesariamente tener un valor intrínseco. Sería evidente que esta concepción distingue claramente el valor instrumental del derecho, de un lado, del valor de los objetivos intrínsecos a los que suele servir el derecho, del otro». M.B. Hooker, *Adat Law*, pág. 7.

97. Citado en A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Berkeley y Los Ángeles, 1981, pág. 97.

AGRADECIMIENTOS

«Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social», publicado originalmente en *The American Scholar*, vol. 29, n. 2, primavera de 1980. Copyright © 1980 de United Chapters of Phi Beta Kappa. Reimpreso con la autorización de *The American Scholar*.

«Hallado en traducción: sobre la historia social de la imaginación moral», publicado originalmente en *The Georgia Review*, vol. 31, n. 4, invierno de 1977. Copyright © 1977 de la Universidad de Georgia. Reimpreso con la autorización de *The Georgia Review*.

«"Desde el punto de vista del nativo": sobre la naturaleza del conocimiento antropológico», publicado originalmente en *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 28, n. 1, 1974. Copyright © 1974 de *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*. Reimpreso con la autorización de la American Academy of Arts and Sciences.

«El sentido común como sistema cultural», publicado originalmente en *The Antioch Review*, vol. 33, n. 1, primavera de 1975. Copyright © 1975 de The Antioch Review, Inc. Reimpreso con la autorización de los editores.

«El arte como sistema cultural», publicado originalmente en *MLN*, vol. 91, 1976. Copyright © 1976 de The Johns Hopkins University Press. Reimpreso con la autorización de The Johns Hopkins University Press.

«Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder», reimpreso de *Culture and Its Creators*, edición a cargo de Joseph Ben-David y T. N. Clark (Chicago, University of Chicago Press, 1977). Copyright © 1977 de la Universidad de Chicago. Reservados todos los derechos. Reimpreso con la autorización de la University of Chicago Press.

«El modo en que pensamos ahora: hacia una etnografía del pensamiento moderno», publicado originalmente en el *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 35, n. 5, febrero de 1982. Copyright © 1982 de *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*. Reimpreso con la autorización de la American Academy of Arts and Sciences.

Extracto de *Absalom, Absalom!*, de William Faulkner, reimpreso con la autorización de Random House, Inc. Copyright © 1936 de William Faulkner; nuevo © 1964 de Estelle Faulkner y Jill Faulkner Summers.

Frases de «Lost in Translation», de James Merrill, reimpresión de *Divine Comedies* con la autorización de Atheneum Publishers. Copyright © 1976 de James Merrill.

Pasajes de *Choosing Our King*, de Michael Novak, seleccionados con la autorización de Macmillan Publishing Co., Inc. Copyright © 1974 de Michael Novak.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abelan, pinturas de, 123-125
aborígenes australianos, 108, 119
Absalom, Absalom (Faulkner), 65
adat, 206, 213, 215, 235-241, 254
adatrecht, movimiento, 236, 237, 254-255
adjudicación, *véase* ley
After Babel (Steiner), 32
Alberti, L. B., 133
alegoría, 150-154
Al-Ḥaqq, 218-220
alus, 79
American Academy of Arts and Sciences, 16, 18, 24
American Anthropologist, 101
análisis de actos del habla, 48
analogía:
— del drama, 39-40, 47
—— versión de la teoría ritual del, 40-42
— del juego, 37-39, 47, 176
— del texto, 44-47
analogías en el pensamiento social, 34-35
— del drama en la vida social, 39-42
— del juego, 39-41
— del texto, 44-47
Anderson, Quentin, 62
And Keep Your Powder Dry (Mead), 19
Angelico, Fra, 133
antiguos griegos, 102
Antioch College, 20
antropología:
— interpretativa, 15-16, 26-27, 33-34, 210-213
— y ley, 195-262
Véase también ciencia social
Anunciación, La (Piero), 132
Arabia Saudí, 274 n. 39
Ariès, Philippe, 179
Arno, Peter, 67
arte, 20-22
— como sistema cultural, 117-146
— en términos profesionales, 118-119
— tribal, 122-126
— y el uso como expresión del, 145-146
— y la imaginación, 68-70
— y modelos de vida, 69-70, 120-126
Artraud, Antonin, 40, 59
ascetismo intramundano, 147
Aschwartz, Theodore, 181
Austen, Jane, 57, 61
Austin, J. L., 47, 180
azande:
— brujería, 98-100, 109
— ideología de los, 175
Aziz, Mulay Abdul, 162, 166

ba-ila, proverbios de los, 113
Bali:
— costumbre famosa, 52-61
— expresión personal estilizada, 81-83
— imaginación occidental influenciada por, 67-71
baraka, 160-161, 163, 166, 168
Barkun, Michael, 211-212
Barthelme, Donald, 31-32
Barthes, Roland, 12, 179-180
bassa danza, 129-130
Bateson, Gregory, 39, 67, 179-180
batin, 79-80
Battuta, Ibn, 225
Baxandall, Michael, 22, 126-132
Becker, Alton, 45-46
Bellini, Giovanni, 128
Bellow, Saul, 96
Benda-Beckmann, Franz von, 202-203
Bergeron, D. M., 154-155
Birmania, 226
Black, Max, 189
Blunden, Edmund, 63-64
Boas, Franz, 94, 174-175
Bohannan, Paul, 120, 252
Borges, Jorge Luis, 31-32
Botticelli, S., 129-130, 132-133

Bouchet, Jean, 233-234
brujería, azande, 99-101, 109
budismo, 224, 227-229
Burke, Kenneth, 12, 40, 42-43, 179-180
Butler, Joseph, 101

Camboya, 226
campañas políticas, 169-171
Cardozo, B. N., 251
carisma:
— *baraka* como, 160-161
— como valor simbólico, 147-148
— definición, 23, 147-148
— en la vida política moderna, 167-168
— y poder soberano, 148-154
Cassirer, Ernst, 42-43, 47
Castaneda, Carlos, 31
castigo, 278 n. 51
Catch-22 (Heller), 64
Cavell, Stanley, 31-32
Ceilán, 226
centros, 149-154, 168-169
Cheyenne Way, The (Llevellyn y Hoebel), 197
Chomsky, N., 24, 176
ciclo vital, 183-184, 186-188
ciencia:
— informatizada, 176
— social:
—— analogía del drama en la, 39-42
—— analogía del juego en la, 37-39
—— analogía del texto en la, 44-47
—— direcciones corrientes en la, 17
—— enfoque de la teoría ritual, 40-42
—— supuestos de la corriente principal, 48-49
—— y filosofía, 11-12
—— y géneros confusos, 31-49
círculo hermenéutico, 89
clases de designación, 81-82
Classical Law of India, The (Lingat), 227
Código de Manu, 229, 231
Collingwood, R. G., 12
color, 124-126
Colson, Elizabeth, 212
comunicación interpersonal:
— agonística, 134-140
— en la sociedad marroquí, 135-143
— estilizada, en Bali, 81-83
concepto de *mandala*, 267, n. 21
conceptos del sí-mismo (*self*):
— como vehículo para el análisis del método antropológico, 76-77, 89-90
— en Bali, 81-83
— en Java, 77-79
— en Marruecos, 83-88
Corán, 135-146, 217-220
costumbre, 236-237
Crime and Custom (Malinowski), 197
cultos, 149-150
cultura arábica, *véase* Marruecos

danza, 129-130
datos convergentes, 184-185
de Man, Paul, 21
derecho:
— anglo-indio, 235, 258-259
— chino, clásico, 228
— tribal africano, 228
Derret, J. D. M., 226, 231, 235
determinismo sociológico, 177
DeVoto, Bernard, 19
dharma, 213, 215, 225, 227-232, 234-235, 240-241
Diary in the Strict Sense of the Term, A (Malinowski), 19, 73-74
Dilthey, Wilhelm, 89
dinastía alauita, 167-168
direcciones, 158
Double Helix, The (Watson), 73
Douglas, Mary, 174, 176
dramatismo, 40
Dumont, L., 277
Dundes, Alan, 21
Durkheim, Emile, 43, 94, 260

Eco, Umberto, 21
Edgerton, Robert, 21, 101-105
egoísmo, doctrina del, 278-279 n. 52
Eisley, Loren, 31-32
Eliade, Mircea, 177
Eliot, T. S., 40
empatía, 73-74, 77
empirismo, 42-43
enfoques representacionalistas, 48
Engel, David, 229-231
Engerman, S., 31-32
epistemés, 209
escultura yoruba, 121-122
esquimales, 175

estructuralismo, 118
— y semiótica, 22
Etiopía, 248
etnografía, 12-13
— del pensamiento, 179-191
— interpretativa, 271 n. 3
— legal, 237
— y derecho, 197, 237
Evans-Pritchard, E. E., 13, 18-19, 21, 99-101, 109-110, 174-175
«experiencia distante», conceptos, 74-76
«experiencia próxima», conceptos, 74-76, 83
expresión personal, estilizada, 81-83

fantasía colectiva, 63-64
Faulkner, William, 65-67
fenomenología de la vida diaria, 97-98
Ferguson, Francis, 40
Feyerabend, Paul, 31-32
Filipinas, 237
filología, 45-46
filosofía:
— de la ciencia, 260-261
— sentido común como categoría central en la, 96
— y ciencias sociales, 11-12
Fish, S., 12
física, 191-192
— social de leyes y causas, 11
Fogel, R., 31-32
Forge, Anthony, 22, 124-125
formalismo estético, 118, 121
formas de vida, 209
Foucault, Michel, 12, 31-32, 42-43, 47, 177
Frank, J., 200-201
Freud, S., 12, 176, 260-261
Frye, Northrop, 12, 42-43
Fuller, Lon, 201-202
funcionalismo, 122-123
Fussell, Paul, 62-64

Gadamer, H.-G., 12
Garfinkel, Harold, 39
Gass, William, 31-32
géneros confusos, 31-49
Gilmore, Grant, 208, 243-244, 250-251
Giotto and the Orators, (Baxandall), 132
Gluckman, Max, 94, 211-212
Goffman, Ewing, 37-40, 179-180
Goldwater, Robert, 122-123
Gombricht, Richard, 47, 227
Gonda, J., 227
Goodman, Nelson, 47, 144-145, 177, 182, 209-210, 213-214
Gorer, Geoffrey, 69
Goris, Roelof, 67
Graves, Robert, 63-64
Gravity's Rainbow (Pynchon), 64
Great War and Modern Memory, The (Fussell), 62
Griaule, Marcel, 94
Gulliver, P. A., 211-212

Habermas, Jurgen, 12, 47, 179-180
hábito visual, 129-130
habla árabe, 135-143
ḥafīẓ, 136
Hamengu Buwono IX, 167
ḥaqq, 213, 215, 217-218, 219-225, 228, 241
ḥarka, 162, 165-166
Harris, Walter, 159, 162, 165-166
Harrison, Jane, 40
Hasan, Mulay, 23, 161-166
hecho, explosión del, 198
— esquematización, 198
— y ley, 198-203
Heidegger, M., 12
Heller, J., 62-63
Helms, L. V., 55-56, 58-61, 67-68, 70-71
Herbert, A. P., 200
hermafrotidismo, 101-106
hermenéutica, 13, 89
— cultural, 177
Hill, W. W., 103
hinduismo, 226
— medieval, 155-159
historia, 187
Hocart, A. M., 211-212
Hodgson, Marshall, 135-136
Hoebel, E. A., 195-196
Holmes, O. W., 195-196, 202-203, 244, 260-261
Holton, Gerald, 178-179
Hooker, M. B., 229-230
hopi, etnia, 175
Horton, R., 173-174
Hughes, T., 62-63
Huizinga, J., 37, 166

ḥukum, 217-225
ḥukum adat, véase movimiento *adatrecht*
humanidades, 189
— analogías a partir de, 35-36
— y la teoría social, 39, 44
Hume, D., 198
humor, 144
Husserl Edmund, 97
Hyam, Paul, 208

idealismo, 181
idealistas alemanes, 68
identidad, *véase* conceptos del sí mismo
identidad pública, 87-88
imaginación, 13
— e ideación, 182-183
— moral, 17-18, 56-71
—— historia social de la, 56-71
— y arte, 68-70
— y carisma, 151-154
— y la ley, 213-214, 260-262
— y la memoria, 62-64
Véase también pensamiento
imperialismo, 59
Inden, Ronald, 228
India, 226
— ley, 212-213, 215-216, 225-235
Indias holandesas, 254
indios norteamericanos, 110
Indonesia:
— instituciones legales en, 252-254, 256257
— masacres en (1965), 287 n. 95
Véase también Bali, Java
Inglaterra, ocaso de la monarquía en, 166-167
Institute for Advanced Study, 187
Instituto Fermi, 190-191
Interpretation of Cultures, The (Geertz), 11
intersexualidad, 101-106
Irán, 287 n. 95
Isabel I, 23, 151
Ismail, Mulay, 160-161, 163

Jagger, Mick, 147-148
Jakobson, Roman, 21
Jameson, F., 12
Java, 167-168
— Bali comparada con, 80-81
— conceptos de persona en, 77-79
— egoísmo en, 278-279 n. 52
— hinduismo del siglo XIV en, 150-151, 154-155, 157-159
— sensibilidades legales en, 183-184, 225-235, 253-254, 256-257
jaysh, 269 n. 37
jerarquía:
— en Bali, 207-209
— en el hinduismo medieval, 155-159
— y la sensibilidad legal de la India, 228-235
Judicial Process Among the Barotse, The (Gluckman), 197
juicio, 202-203
Jung, C., 176
jurisprudencia, *véase* ley
Justice and Judgment Among the Tiv (Bohannan), 197

Kant, I., 198
Kantorowicz, Erns, 148-149
karma, 276 n. 46
kasar, 79
King's Two Bodies, The (Kantorowicz), 149
Kluckhohn, Clyde, 33, 195-196
Koesnoe, Moh., 237-238
Kohut, Heinz, 75
Korn, V. E., 67, 70-71
Kuhn, Thomas, 12, 31-32, 177

lair, 78-79
Langer, Susanne, 42-43, 47
legitimidad, 147
lek, 83
lenguaje, 136-143
Le Roi Ladurie, E., 31-32
Lev, Daniel, 253-254
Lévi-Bruhl, L., 173-174
Lévi-Strauss, C., 13, 17, 31-32, 47, 94, 110, 145, 174, 176
ley:
— científica, 213-214
— como conocimiento local, 240-244
— como imaginación social, 213-214, 260-262
— comparada, 240-241, 252
— de la India, 25, 212-213, 215-216

— futuro de la, 242-252
— internacional, 248
— islámica, 25, 213-215, 217-225
— malayo-polinesia, 25, 212-213, 235-240
— papel constructivo de la, 258-259
— y antropología, 196-262
— y contextualización cultural del incidente, 204-210
— y hecho, 198-203
Libia, 274 n. 39
Lindsay, John, 147-148
Lingat, Robert, 227, 229-230
lingüística, 45-46
literatura, 61-62
— arábica, 135-146
Llewelyn, Karl, 202-203
Locke, John, 37
Lord, Albert, 138

Mada, Gajah, 158
Mailer, N., 31-32, 62-63
Malinowski, Bronislaw, 18-19, 73-75, 89, 109, 174-175, 203-204
Mandlebaum, Maurice, 20-21
Maquet, Jacques, 145
Marcus, Steven, 62-63
Mariyatai-raman, 232-233
Marruecos, 166-167
— conceptos del sí-mismo (*self*) en, 83-88
— poder soberano en, 159-166
— poesía e impulsos culturales en, 134-146
matemáticas, 187, 190-191
Matisse, H., 119, 121-122
matriz disciplinar, 178
Mauss, M., 173-174
Mead, G. H., 260-261
Mead, Margaret, 18-19, 67
mehalla, 162
Merleau-Ponty, Maurice, 97-98
Merrill, James, 18-19, 60, 67
Millet, J. F., 117
modales, 210
modelo impuesto por las disciplinas académicas, 186-188
modelos de discurso, 47
Moore, G. E., 97-98, 105-106
Moore, Sally Falk, 197
morabitos, 160
Morgan, Charles, 41-42
Morgenstern, O., 37
Munn, Nancy, 108

Nabokov, V., 31-32
Nacimiento de Venus (Botticelli)
nacionalismo, 255-256
Naked and the Dead, The (Mailer), 64
navajo, 102-104, 106-107
Negarakertagama, 156
Neonan, John, 201-202
New Yorker, 39, 67
New Yor Times, 190
Nicholas, Ralph, 228
Nicholson, Harold, 188
nisba, 85-88, 90
Novak, M., 270 n. 45
Nueva Guinea, 123-124

O'Flaherty, Wendy, 226, 228
O'Hara, Frank, 211-212
On Being Blue (Gass), 32
organización social en mosaico, 87-88, 90
Owen, W., 62-63

Painting and Experience in Fifteenth Century Italy (Baxandall), 126
Pakistán, 274 n. 39
Pale Fire (Nabokov), 32
Panofsky, E., 149-150
Parsons, Talcott, 12
particularismo, 180-181
Peirce, Charles Sanders, 22, 145
pensamiento:
— como suceso interno, 174-177
— como suceso social, 174-177
— definición, 173-174
— etnografía del, 179-191
— moderno, 24-25
— y ciclos vitales, 183-184, 186-188
— y clasificaciones lingüísticas, 184-186
Véase también imaginación
Philosophical Investigations (Wittgenstein), 93
Philosophy and the Mirror of Nature (Rorty), 249
Piaget, J., 176
Picasso, P., 117
Piero della Francesca, 131-132

pigmeos del sudeste asiático, 110
pintura:
— abelam, 124-126
— del Renacimiento italiano, 126-133
Pluralismo legal, 248
poder soberano:
— aspectos simbólicos del, 149-150, 167-171
— en la actualidad, 167-171
— en la Inglaterra de Isabel, 151-154
— en la Java del siglo XIV, 155-159
— en Marruecos, 159-166
poesía arábica, 134-146
poetas orales, 137-143
pokot, 102, 104, 105, 107
Primavera (Botticelli), 129
primitivos, 123-126, 145
— arte de los, 120-126
— ideas occidentales acerca de los, 120-121
— pensamiento de los, 174-175
— sabiduría del sentido común entre los, 109-115
principio de realidad, 262
progresos reales, 23
— como fenómeno europeo, 260 n. 14
— de Isabel Tudor, 150-151
— en el Marruecos tradicional, 160-166
— en la Java del siglo XIV, 156-159
psicología social, 260-261
pueblo, indios, 110
purificación y pena, 278 n. 51
Pynchon, T., 62-63

racionalización, 147
Radin, Paul, 112-113
Rahula, Walpola, 227
relativismo, 60, 180-181
— cultural, 60
— histórico, 60
retórica, 283 n. 73
Ricoeur, Paul, 12, 45
Rida, Rashid, 258-259
Rieff, Phillip, 147-148
ritos de cremación, 52-61
ritualización de la vida diaria, 81-83
roles, 39-42
romanos, antiguos, 102
Rorty, Richard, 249-251
Rosen, Lawrence, 197, 221
Runyon, Damon, 38
Ryle, Gilbert, 97-98

Said, Edward, 31-32
Sasson, S., 63-64
Saussure, F., 31, 260-261
Schaar, S., 162-163
Schutz, Alfred, 97-98, 183-184
Searle, John, 47
Sebeok, Thomas, 20-21
Sefron, 84-88
Véase también Marruecos
semiótica, 118
— del arte, 133-134, 144-146
— el estructuralismo identificado con la, 21-22
sentido común, 19-20, 179-180
— análisis del, 95-97
— caracterización, 106, 113-115
— transcultural del, 107-115
— carencia de método, 106-107, 112-113
— como sistema cultural, 93-116
— contenido del, 105-106
— la intersexualidad como un reto al, 102-105
— naturalidad del, 107-109
— práctico, 106-107, 109-110
— propiedades del, 107
— zande, 98-101
ser/deber, *sein/sollen*, problema del, 198
Shafi'i, 220
Shils, Edward, 22, 148-150
Siam, 226
simbolistas franceses, 68
símbolos, 48-49
— e imaginación, 179-180
— individuos como, 148-149, 169-171
— progresos reales como, 151-166
— vida social organizada en términos de, 33-35
— y conceptos del sí-mismo, 77-90
— y expresión personal, 81-83
— y ley, 212-213
— y poder, 147-171
Véase también semiótica
Simon, Herbert, 24
Sinnzusammenhange, 209-210
sistema:
— cultural:

—— e imaginación moral, 56-71
—— el arte como, 117-146
—— el sentido común como, 93-116
—— y derecho, 195-262
—— y pensamiento, 173-191
—— y poder, 147-171
—— noético, 209
Skinner, B. F., 17, 176
Slaughterhouse-Five (Vonnegut), 64
Smith, W. C., 218
Snow, C. P., 33
sociología del conocimiento, 179-180
Spiro, Melford, 177
Spitzer, Leo, 89-90
status, 228
Véase también jerarquía
Steiner, George, 31-32
Storrs, conferencias, 25, 212, 243, 251
Strong, R., 153-154
subjetivismo, 181
Suharto, régimen de, 258-259
Sukarno, 70-71, 235, 255-256
Sumatra, 226

Tafilalt mehalla, 163-165
Tailandia, 235, 237
— egoísmo en, 230-231
teoría:
— de la acción simbólica, 40, 43-44, 147
— ritual, 40-42
Tercer Mundo, 166-167, 247-248, 252
ter Haar, B., 281 nn. 64 y 66
testimonio oral, 221
Thammasat, 231
Theory of Games and Economic Behavior (Neumann y Morgenstern), 37
Thomas Lewis, 31-32
Thompson, Robert Faris, 22, 121-122
«tiempo de los sueños», 107
Toy Cart, The (melodrama sánscrito del siglo XIV), 280 n. 58
Transfiguración (Bellini), 128
Tribunal Internacional de Justicia, 244
Trilling, Lionel, 17-18, 56-57, 60-62, 71
Turner, Victor, 40-41, 44, 177-178

versiones del mundo, 209
verstehen, 147
Vonnegut, K., 62-63
von Neumann, John, 37, 176
von Vollenhoven, Cornelius, 237

Wakin, Jeanette, 221-222
Watson, James, 31-32, 73
wayang, 45
Weber, Max, 12, 23, 147-148, 167-168, 188, 260-261
Weisgerber, F., 162-163
Weltanschauung, 189
West, Rebecca, 252
Whorf, B. L., 24, 174-175
With, Karl, 69
Wittgenstein, L., 12, 14-15, 37, 93, 97-98, 115, 240-245
Wojowasito, Soewojo, 227
Wordsworth, W., 20-21
Wuruk, Hajam, 23, 156-159
Wyatt, David, 229-230

yama, 233

zande, *véase* azande